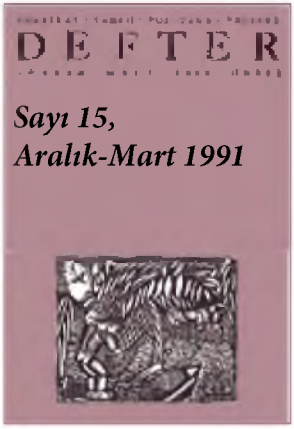
EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

ARALIK · MART · 1990 · ONBEŞ



İÇİNDEKİLER

- Marksizm ve Yorumsamacı Gelenek
  Marek J. Siemenek; Çev. Celal Kanat
- Everest
  Ursula K. Le Guin
- Azerbaycan'ın Abece Sorunu
  İldeniz Kurtulan
- Babailer, Tarih ve Tahakküm
  Reha Çamuroğlu, İskender Savaşır, Semih Sökmen
- Bir Şehir: Mardin
  Füsun Alioğlu
- İsmet Özel Üzerine
  Hamit Bozarslan; Çev. Haldun Bayrı
- Bir Cevap
  İsmet Özel
- Zamansız Korku
  Meltem Ahıska
- L.A.'de Uygun Bir Gün
  Ahmet Güntan
- Kırmızı Eldiven
  Mehmet Ergüven
- Brueghel'den Esinlenen Cézanne
  Max Raphael; Çev. Mehmet Ergüven
- Aşk - II
  Fatih Özgüven
- Şiirler
  Şair: Ahmet Oktay, Salih Ecer, İskender Savaşır, Seyhan Erözçelik

MARKSİZM VE YORUMSAMACI GELENEK

Marek J. Siemek

Yorumsamanın (*hermeneutics*) ya da yorumsamacı (*hermeneutic*) felsefenin çağdaş düşüncenin kuramsal gerçekliği içerisinde, yani, yüzyılımızın ikinci yarısının düşüncesinde merkezi bir rol oynadığı kuşkusuzdur. "Anlam filozofları" temel felsefi sorunların biçim ve yapısının 1960'tan bu yana geçirmiş olduğu derin dönüşümlerin en büyük sorumluları arasında yer almaktadırlar. Bu dönüşüm sürecine ayak uydurmayı ve etkin biçimde katılmayı uman her düşünce yönelimi, yorumsamacı okulu önemli bir ortak olarak kabul etmek durumunda kalacaktır. Bu, özellikle Marksizm için geçerlidir; Marksizm açık bir şekilde başka her felsefeden daha çok yorumsamayla ortak yönlere sahiptir ve verimli bir diyalog için, burada, başka her yerde olduğundan daha büyük bir şansla karşı karşıyadır. Bununla birlikte, ortaklık bu iki bakış açısının hakiki ve global bir karşılaşmasını; daha henüz gerçekleşme durumunda olan ve giderek de, Marksistler için ivedi bir görev durumuna gelen böyle bir karşılaşmayı gerektirmektedir. Savunacağım tezler, bu karşılaşmayı yapma amacını taşımıyorlar; daha çok, böyle bir karşılaşmanın zorunluluğuna işaret etme ve bu karşılaşmanın başlayabileceği kimi noktaları tasarlama görevini taşıyorlar.

Eğer "yorumsama" belli bir tür düşünsel etkinlik ve bu etkinlikten doğan belli bir yetenek olarak, yani eleştirme ve yorumlama etkinliği ve yeteneği olarak, geniş anlamıyla anlaşılırsa, o zaman, Marksizmin bir yorumsama olduğu ve hep de öyle kaldığından kuşku duyulamaz. Tarihsel maddeciliğin ya da Marksist diyalektik felsefenin (bu iki terimi, karşılıklı yer değiştirebilir bir şekilde kullanıyorum) özü yorumlamanın başka her biçiminin yüreğinde yatan çabada, yani, doğrudan görülebilir fenomenlerin "gizli anlamı"nı anlama çabasında yakalanacaktır. Bu çaba eleştirinin başka her biçimiyle aynı kuşkuyu; bu doğrudan "görme"nin görünür kanıtındaki kuşkuyu taşımaktadır. Bu anlamda, Marksist diyalektik bir tür yorumsamacı "okuma"dır. Ama, diyalektiğin "okuduğu" ve yeniden yapılandırmaya çabaladığı özgül "metin" se-

Bu makale *Phenomenology and Marxism* adlı derlemeden alınmıştır (B. Waldenfels, J. M. Brockman, A. Pazanin tarafından yayıma hazırlanmış, Routledge and Kegan Paul, Londra,1984). Derlemede yeralan diğer yazılar gibi bu makale de ilk kez, Yugoslavya, Dubrovnik'te Üniversitelerarası Merkezde 1975-1978 tarihlerinde düzenlenen yıllık ortak seminerler sırasında sunulmuştur.

mantik nesnelerle (sözcükler, işaretler ya da anlamlar) değil, daha çok, daha geniş ve daha temel olan birimlerle yazılmıştır: anlamların doğrudan semantiğinin her zaman onun çağdaş tarihselliğinin ontolojisine (varlıkbilimine) "kazınmış" olduğu yerde anlam-yapılandırıcı ilişkilerle yazılmıştır. Burada sözcük, anlam ya da logos değil, daha çok, sözlerin ve şeylerin, anlamların ve onların nesnelerinin, logos'un ve praksis'in birliğinin öncel, önmantıksal ve önsemantik koşulları "okunur". Bir "metni" okuma her zaman bir "karşı metnin"; verili bir metnin hareket noktası olan, ama bizatihi atlanmış ve gözardı edilmiş, ya da, söylemiyle sözlük anlamında kılık değiştirmiş olan nesnelliğin tarihsel biçiminin ortaya çıkarılmasıdır. Marx'ın İngiliz ulusal ekonomistlerini ve Hegel'in felsefi yazılarını okuma tarzı böyledir; Lenin, *narodniki*'yi ve Plehanov'u; Gramsci Croce'u; Lukacs 2. Enternasyonal'in revizyonist kuramcılarını; Brecht faşist ideologların propagandasını hep bu tarzda okudular. Bütün bu örneklerde, yorumlama ve eleştiri ayrılmazdır; bunlar bir arada ve ancak bir arada, bölünmez "anlama" eylemini oluştururlar ve burada, anlamlarını gizemselliğinin çözülmesi (demistifikasyon) bu anlamların gerisini gizleyen tüm nesnellik biçimlerinin fetişleştirilmiş yapısına nüfuz edilmesiyle özdeştir. Bu edimin temeli her zaman belli bir "yorumsamacı" etkinlik olmaktadır. Bu anlamda yorumsama, diyalektik düşüncenin bütünsel bir öğesi olarak alınabilir.

Ama gerçek şudur ki, geçtiğimiz yüzyılın düşünsel tarihinde yorumsama ile Marksizmin yakınlaşmasını şu iki ilintili koşul, ısrarlı bir şekilde bulanıklaştırmıştır: yorumsamanın teolojik (tanrıbilimsel) kökeni ve Marksizmin naturalist (doğalcı) özyorumlaması. Yorumsamanın, "sözcük" ve "anlam"la ilgili bütün felsefi sorunu, kutsal vahiylerde ortaya çıktığı şekliyle sözcük ve anlam sorunu üstüne düşünme sırasındaki temel tarihsellik yapıları olarak ortaya çıkardığını anımsamak gerekir. Bu özgün aşkınlık perspektifi, dünyamızın büyük kitabının gerisinde duran bir yazarın kişisel anlayışına "okur"un bu bilinçli yönelimi yorumsamacı felsefenin en seçkin temsilcilerinde tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Yorumsama yardımsal bir dilin yeğlenmesi değildir; ve teoloji ya da düz anlamıyla (Schleiermacher, Bultmann ya da Eliade'deki gibi) din felsefesi olmadığı zaman bile, tüm akıllı iletişim biçimlerini insan öznelliğinin Yüce Muhatap'la yürüttüğü doğrudan diyalog modeline uydurma eğiliminin egemenliği altındadır. Söylemek gereksizdir ki, Marksizmle verimli bir diyaloğa girmeye hiç de yardımcı olmayan bir eğilimdir bu ve geçmişte de böyle olmuştur; çünkü, Marksizm tüm teolojik dinsel dünyagörüşlerine taban tabana zıt bir dünya görüşünün, yani felsefi naturalizmin güçlü etkileri altında gelişmiştir. Yüzyılın başlarında Marksist diyalektik — tarihselliğin bu felsefi kuramı, toplumsallığın bu ontolojisi— hiç de kendisine uymayan "naturalist bir giysi"yi kuşanmaya oldukça şiddetli bir şekilde

zorlanmıştı. Tarihsel maddecilik "madde"nin evrimci metafiziğinin bir türü durumuna geldi; Marksist eleştirinin yerini nedensel "açıklama" formülü aldı. Marksizm yarıbilimsel bir dil konuşmaya başladı.

Bu durumda, bu iki gelenek birbirlerine ulaşamadılar. 19. yüzyıl bilimciliğinin belirlediği kuramsal alan içerisinde, diyalektik ve yorumsamaya dönemin *episteme*'sinin aşırı uçlarında rastlanıyordu. Bilimselliğin çağdaş modellerine yönelen Marksistler doğal bilimlerin bilişsel (cognitive) perspektifini hiç eleştirisiz bir şekilde tarih ve toplumsal yaşam alanına aktardılar. 2. Enternasyonal kuramcıları (Lafargue, Plehanov, Kautsky, Bebel ve Merhing) arasında özellikle yaygın olan bu perspektifte, anlamlar ve düşünceler (ideler), değerler ve erekler gibi "anlam görüngüleri"nin özgül karakteriyle ilgili bir soruya yer yoktu. İnsan ilişkileri ve eylemlerinin toplumsal dünyası "doğal" süreçlere özgü olan tek biçimli nesnellik yapısı içerisinde oturtulmuş kalıyordu; yalın türeyimsel (genetic)-nedensel çözümleme tarihsel ve kültürel fenomenler üstüne düşünmenin biricik kabul-edilebilir yöntemi durumuna gelmişti. Üstyapının, yani tüm toplumsal bilinç biçimlerinin ekonomik temele işlevsel bağımlılığına ilişkin Marksist slogan, Marx ve Engels'in yinelenen itirazlarına karşın, evrensel uygulanabilirlik ve geçerlilik iddia eden, kullanışlı ve tüketici bir açıklama şeması olup çıktı. Kaba bir ekonomizm, mekanik bir "etkenler" kuramı, toplumsal Darwinizm'in çeşitli biçimlerinin "tarihin sarsılmaz yasaları" olarak ilan edildiği yersiz bir determinizm, tarihselliğin Marksist diyalektiğini ezip geçti. Bir öndiyalektik naturalizme indirgenmiş bu tür bir Marksizmin, yorumsamacı düşünceyi ancak kendi çelişkisi olarak görebileceği açıktır.

Yorumsamacı gelenek de bu uzlaşmazlığı zayıflatmaktan çok, kızıştırmaya eğilimliydi. Bunun nedenini bulmak ise zor değildir: 19. yüzyıl naturalizminin oluşturduğu şekliyle epistemik kuram alanında, yorumsama ancak, kabul edilmiş bilgi ve bilişsel rasyonalite modelinin karşı-kutbu olarak, onun antitezi, salt karşıtı, olumsuz biçimi olarak bir yer edinebilirdi. Bu tarz, yorumsama kendisini teolojinin yükünden kurtarmaya girişilikten sonra bile, felsefi ve yöntembilimsel bir antinaturalizm yörüngesine takılıp kaldı. Erken 20. yüzyıl felsefesindeki, genelde Dilthey'le ve *Lebensphilosophie* olarak bilinen genel düşünce yönelimiyle bağlantılı olan ünlü "antinaturalist kopuş" gerçekte, yorumsama için yeni bir yer, kabul edilmiş bilgi biçimlerine ek ve bu yüzden de, onlara karşıt olarak, bir yer arama çabasından başka bir şey değildi. "Anlam görüngüleri"nin özgül karakteri, bunların nesnelliğin doğal biçimlerinden açıkça ayırt edilmesiyle ve onlara karşı çıkarılmasıyla savunuluyordu. Tarihsellik doğadışı olarak ve "anlama" da bilimsel "açıklama"nın antitezi olarak tanımlanıyordu. Ama hiç kimse, naturalizm ve pozitivizm tarafından işlenmiş şekliyle gelenekseł bilgi modelinin bizzat geçerlilik koşullarını sor-

gulamıyordu; hiç kimse bunu temelli bir felsefi çözümleme ve eleştiriye tabi tutmuyordu. Talep edilen tek şey, geleneksel bilgi modelinin alanının doğa ve doğa bilimleri arazisiyle "alansal" sınırlandırılmasıydı, böylece ayrı ve özerk bir "tin", kültür, tarih ve toplum bilimleri için yer kalmaktaydı. Yorumsamanın sorunu, geleneksel doğa bilimleriyle anlaşmak durumunda olan ve onlara karşı çıkarak bunu yapan bu yeni "beşeri bilimler"in (*Geisteswissenschaften*) yöntembilimi sorunu durumuna geldi. Yorumsamacı bilimlerin bu statüsü, gerçeklikte, onların naturalizm ve 19. yüzyıl bilimciliğiyle belirlenen kuramsal alan içinde bütünleşmeleri anlamına geliyordu. Son çözümlemede "anlama bilimleri"ni (ya da, Dilthey'in niteleyişiyle, "betimleyici bilimler") bilim olarak belirlemek, yani onların dünyanın ve bilginin, birbirinden kesinlikle ayrılmış, tüm etkileşimlerden temizlenmiş, tikel *episteme* alanları halindeki önvarsayılmış ayrıma katılmalarına izin vermek söz konusuydu. Tam da bu noktada, naturalistik Marksizmle kaçınılmaz bir çatışma doğmaktadır. Yorumsamanın iddiaları doğrudan toplumsal-tarihsel nesnellik dünyasına ve bu yüzden de, tarihsel maddeciliğin hep kendi klasik araştırma alanı olarak gördüğü ve yeni gelişmekte olan beşeri bilimler içinde, naturalistik bilimciliğin yetki alanından ne pahasına olursa olsun korunmasını gerekli saydığı bölgeye yöneliktı.

Ancak, bu çatışma yalnızca, her iki tarafın da örtük olarak kabul ettiği ortak bir kuramsal alanın yapılandırılması geriplanı karşısında, kaçınılmazdı; bu alan epistemik alandı, yani, yorumsama ve tarihsel maddeciliğin doğrudan *episteme*'nin iki farklı —ve bu yüzden de, aslında çelişkili— biçimi olarak; özellikle, "doğa" dünyasının sorgusuz olgusallığı ve kanıtına gönderme yapılarak, beşeri dünyanın gerçekliğine ilişkin "nesnel" bilginin iki biçimi olarak, ortaya çıktıkları alandı. Bu kuramsal yapı, 19. yüzyılın bir ürünü olup, 20. yüzyılda köklü değişiklikler geçirmiştir. Bu değişikliklerin temel yönü, felsefi düşüncenin, çeşitli tarzlarda yeni bir alan —epistemolojik (bilgibilimsel) alan— oluşturmak üzere, dolaysız epistemik kuram alanından çekilme eğilimi göstermesinden ibarettir. Bu, her şeyden çok, yorumsama ve Marksizm için geçerlidir. Bağımsız olarak gelişmiş, hatta genellikle birbirine dikkat bile etmemiş olan bu iki gelenek 19. yüzyılın toplam *episteme*'sinin iç yapısı içerisinde nihai bir ayrışmaya gittiler. Bu yapıya doğru benzer tarzlarda çözüldüler: ondan çıkarak ve onu, tümlüğü içinde dışardan betimleyerek, yani, bu yapının doğrudan görünür olmayan olasılık koşullarını ve içerden görülemeyen sınırlarını ortaya çıkararak, onun kökenlerinin ve işlevsel yasalarının temel tarihselliğine dikkat çekerek, kısacası, onu "eleştirerek" ve onu "yorumlayarak". Böylelikle, bu iki gelenek, karşılıklı anlaşma için kimi somut koşulları yerine getirmiş oldular. Diyalektik ve yorumsama kendilerini aynı tarzda, önce, epistemik düzeyde ortaya çıktıkları şekliyle bütün gelenek-

sel karşıtlıklar ağından —yani, naturalizm ve antinaturalizm, doğa bilimi ve beşeri bilim, bilim ve felsefe, olgu ve değer, açıklama ve anlama, doğa ve tarihsellik arasındaki karşıtlıklardan— kurtararak, birbirleriyle ilk kez, aynı sorunlarla uğraşan aynı kuramsal alan içerisinde karşı karşıya gelmektedirler. Bu sorunlara farklı yönlerden, ama yakınlaşan yönelimlerle saldırmakta, çağdaş epistemolojik düşünce için iki hareket noktasını somutlandırmaktadırlar.

Marksizm örneğinde, bu yeni kuramsal düzeye ve bu yeni kuramsal alana, geleneksel Marksist sorunsalın revizyonu ya da modernleştirilmesi yoluyla değil, daha çok, ona tam ve sonuç olarak yeniden-dönmekle, yani Marx'ın kendisine, *Kapital*'in, *Komünist Manifesto*'nun ve *18 Brumaire*'in yazarına yeniden-dönmekle ulaşıldı. Her durumda, kaynaklara bu yeniden-dönüş, Lenin ve Rosa Luxemburg, Labriola ve Gramsci, Lukacs ve Brecht gibi isimlerin temsil etmesi ölçüsünde, 20. yüzyıl Marksist felsefi araştırmalarının ana karakteristiğidir. Marksist kuramın 2. Enternasyonal döneminden kaynaklanan fazlasıyla sıkı "naturalistik kostüm"ünün atılması bakımından, bu gelişmeler *diyalektiğe* yeniden asıl yerini verdi ve onun hakikaten Marksist bir tarzda anlaşılmasını sağladı: toplumsal yaşamın tümlüğü üzerinde "devrimci-eleştirel" düşünme yöntemi olarak, tarihselliğin epistemolojisi olarak, "toplumsal varlığın ontolojisi" (Lukacs) olarak. 19. yüzyıl maddeciliği tarafından diyalektik-olmayan epistemik düşünce yapısına sıkıştırılmış ve "maddenin devinimi-nin en genel yasalarının bilimi"ne çevrilmiş, soyutluğuyla kısırlaştırılmış olan maddeci diyalektik, bir kez daha, Marx için taşıdığı anlamı taşır duruma geldi: Kurucu (temel) karşıtlıkları ve ayrımlarıyla bütün epistemik düzeyi kabul eden ve bu yüzden de, epistemolojik düşünce, eşzamanlı olarak "kuramın kuramı" (Lukacs) olan bir "praksis felsefesi" (Gramsci) durumuna gelen hareket.

Tarihselliğin hakiki Marksist bir diyalektiğinin bu yeniden-doğuşu daha önceki naturalistik bilgiler temelinde bütünüyle görünmez kalmış olan bir şeye, yani, Marksist felsefi sorunsalın merkezindeki yorumsamacı soruna ışık tutmuştur. Tarihsel maddecilik, "naturalistik kostüm"ünden ve yarıbilimsel biçeminden bir kez kurtulduğunda —ve bu demektir ki, asıl kuram düzeyine bir kez ulaştığında— yorumsamacı "okuma"nın da özgül bir tarzı olduğu ortaya çıkmıştır. Hakikaten "anlamlı" olan görüngülerin hakikaten gerçeklik olduğunu, yani, "doğal" nesnellik değil, toplumsal-tarihsel nesnellik olduğunu kabul etmektedir (bunlardan ilki —"doğal" nesnellik— ikincisine — toplumsal-tarihsel nesnellik—göre tersine her zaman salt ikincildir; "doğa", karakteristik nesnellik biçimleriyle, bir tür toplumsal olgudur). Bu görüngüleri araştırırken, "anlam"ın asli öğe olduğunu kabul etmektedir; kendi dünyasında yaşayan ve bu dünyaya kendi anlamlarını veren bilinçte bir epifenomeni değil; yani, ("maddesel" bir töz de içinde olmak üzere) bir tür tözün

bir ürününü ya da bir yansımasını değil, daha çok, dünyanın gerçek ontolojik yapısının ayrılmaz bir öğesini görmektedir; bu dünyada, tarihdışı (extra-historical) bir nesnellik; yani, dünyanın kendisi içinde bağlantıları gerçekleşen öznelliğe içsel bir gönderme izi taşımayan bir nesnellik yoktur ve aynı simgeyle, (bu dünyada) kendi bölgesi kendi nesneleştirmelerinin dışında yatan bir öznellik de yoktur. Tarihsel maddecilik ek bir nedenle daha, bir tür yorumsamadır; yani, bir etkinlik tarzı ve bir entelektüel emek biçimi olarak, esasında nesnesi ve kendisi üzerinde "anlayıcı" bir düşünceyi gerektirdiği için de bir tür yorumsamadır.

Araştırdığı fenomenleri "okurken" Marksist tarihsel maddecilik tipik bir şekilde yorumsamacı bir tümlük perspektifinden —öğelerinin tümüne ve onların karşılıklı ilişkilerine anlam veren, özgün biçimde anlam-yapılandıran bir yapı— yararlanır. Ayrıca, tarihsel maddecilik bu tümlüğü eklemlendirilmiş aracılar içinde ve bu yüzden de, (işaret ve anlamların, sözcüklerin ve şeylerin, tarihi yaşamış olan kişilerin bilincinin ve onların bilinçsizliğinin, tarih-yüklü toplumsal praksisin birbirlerine göndermede bulundukları) karmaşık ve çapraşık bir anlamlı yapılar sistemi olarak yapılandırır. Son olarak, ne bu tümlük, ne de onun aracıları doğrudan ve "nesnel olarak" verilmiş şeylerdir; yani, doğaları gereği onlar geleneksel "bilimsel" tarzda nesnel bir epistemik çözümlemeye konu edilemezler; daha ziyade, *par excellence* epistemolojik kategoriler, yani, bu kategorilerin kullanımından bağımsız olarak var olmayan bir "nesne"nin kategorileri söz konusudur. Sermaye, meta, toplumsal oluşumlar, sınıf savaşımı, sınıf çıkarları, ideoloji —bütün bunlar epistemolojik nesnelerdir. Bunların nesnelliği sorunuyla oluşturulan tarihsel maddecilik bunları, kendi bilişsel edimiyle üretir (bu özgül bilgi ediminin eşzamanlı bir şekilde "doğrudan pratik" olmasının nedeni de budur). Böylesi nesneler ancak bu bilişsel bakış açısından "görülebilirler" Sorun, nesneleri bakımından nötr değildir, tersine, nesnelerinin kendi nesnelliğini sorun belirler ve onların anlamının kaynağı da odur. Ama, tam da bu nedenle, sorunun kendisi anlam-yapılandıran amaçlı bir harekettir; oluşturduğu anlam bölgesi içerisindeki bir tasarıdır; soruyu soranın kendi tarihselliği ötesine bir adım attığı ve eşzamanlı olarak, onu ortaya çıkardığı bir tasarıdır. Bu ölçüde, tarihsel maddecilik yalnızca bir *tarih kuramı* değil, ama ayrıca, kendi düşünce ve eyleminin *tarihselliğinin bir özbilgisidir*. Üstelik, kuramın geçerliliği de, bu örnekte, özbilginin yeterliliğinden ayrılmazdır; yorumlamanın doğruluğu eleştirinin ve özeleştirinin kavrayışından (ferasetinden) ayrılamaz. Bu yüzden, tarihselliğin diyalektik felsefesi olarak Marksizm, dünyamızın anlayıcı bir okunması yönündeki tüm öteki çabalar gibi, aynı "yorumsamacı çember" içine girmektedir. Fark belki şurdadır ki, ötekilerin çoğunluğuna zıt olarak, o bu yumaktan olası çıkış yollarını görür; çünkü o bunları, yorumlamanın sihirli çemberi

ötesine bilinçli adım atmakta ve insan eyleminin gerçek tarihselliğine, dünyanın anlamını yalnızca "okuma"yıp, aynı zamanda da onu yaratan ve değiştiren maddesel praksise bağlı olarak görür.

Bir noktanın vurgulanması gerekiyor: Kuramın epistemolojik düzeyine ulaşmak için, Marksizmin dışardan yeni bir esine gereksinimi yoktu. Yalnızca, kendi kaynaklarının uzun unutulmuşluğuna bir son vermek, naturalistik özgizemselleştirmeyi (kendi kendini mistikleştirmeyi); yani, 19. yüzyıl kültürü bağlamında üstlendiği, kendisine ilişkin bu "sahte bilinci" reddetmek ve Marksist devrimci-eleştirel diyalektiğin özgün niyetini yeniden keşfetmek durumundaydı. Öte yandan, yorumsamacı gelenek de, kendi kuramsal alanının çağdaş biçimini geliştirmek için daha uzun ve daha zahmetli bir yola girmek durumundaydı.

Başlangıç olarak, Freud ve Freudçuluk burada esaslı bir katkı yaptı. Psikoanaliz yalnızca, yeni anlamlı gerçeklik alanları açarak ve araştırarak, yeni anlayıcı yorumlama teknikleriyle geleneksel yorumlamayı zenginleştirmekle kalmamış, yalnızca simgelerin ve simgesel ilişkilerin doğasının daha tam araştırılmasına katkı yapmakla kalmamış; ama ayrıca ve belki de, bu açıklık derecesiyle ilk olarak, yorumsamacı sorunun yeni bir ontolojisine gereksinimi de kavramıştır. Kesinlikle Freud'un ve izleyicilerinin çalışmalarıyladır ki, katışıksız anlamın logos'u en sonunda içkinliğini yitirdi; bu noktada anlam sorunu da saydam bilincin sakin çemberinden uzaklaştırılmış oldu. Çözümleme açısından, anlam okuma her zaman anlamı bu çemberin ötesine itme, böylelikle, bilincin içeriklerinin kapalı "noosferi"ni, onun "öbür yüzü"nü ortaya çıkarmak amacıyla aşma demektir; bilinçdışıyı —tüm bilincin önrefleksif, hakikaten varoluşsal temelini, tam bir tutarsızlık ve olumsallık alanını, herhangi bir ve her söylemin mutlak sınırlarını— ortaya çıkarma demektir. Böylece, Freud yorumsamaya yeni bir yönelim kazandırdı: anlamın *kaynaklarına* doğru, anlamanın anlamasına doğru bir yönelim... Beşeri söylemin iki ucu —sözcüğün anlamlı açıklığı ve varlığın sessizliği— arasında sürekli salınım yaparak, psikoanalitik düşünce yorumsama için yeni bir düşün alanının ilk anahatlarını tasarladı; burada, yorumsamacı sorun "anlamın arkeolojisi" sorusu olarak ortaya çıkar: tüm bilinçten önce gelen ve her zaman, bilincin kendisiyle "anlamlandırılan" ve bu yüzden de "ortaya çıkan" bir hakikatin özgün karakteri, tüm anlamın önsemantik önvarsayımlarının özgün düzeyi sorusu olarak. Kuşkusuz psikoanalize yalnızca, bu hakikatin gerçekten bulunması değil de, sürekli aranması atfedilebilir. Psikoanaliz bunu, önce, "O'nun(ya da ilkel-benlik)"in katışıksız biyolojik içgüdülerinin itkisel alanı içinde aradı; sonra, Jung'da ve geç dönem Freud'un kültür felsefesinde, kolektif bir imgelemin ve kolektif bir belleğin ilkörneksel yapılarında bunu aradı. Fromm ve kültürcüler bu soruları netleştirdiler ve bunları —anlamlı

gerçekliğin simgeciliğini karşılıklı beşeri ilişkilerin ve etkileşimin "unutulmuş dili" olarak yorumlayarak— toplumsallığın asli biçimi alanına kaydırdılar. Ama, ancak Frankfurt Okulu'nun —Adorno, Habermas ve bir ölçüde de Marcuse— çalışmalarıyla, psikoanalitik gelenek ve Freud'un önceki radikalliği yeniden canlandırıldı —ama bu kez, anlamın ve "anlamsız"ın tarihsel (yani toplumsal, ekonomik ve politik) önvarsayımlarına doğrudan başvurarak. Yorumlama bir kez daha, herşeyden önce bir eleştiri durumuna geldi; sözcük ve anlamın gerçek sosyopolitik güçler arasındaki bir çarpışmadaki araçlar ve eşzamanlı olarak da amaçlar (objects) oldukları ortaya çıkarıldı. Freud'da olduğu gibi, hakikatin yorumsaması, sahteliğin ve şiddetin bir yorumsamasıyla tamamlanmıştır. "Anlama" sorunu son çözümlemede, anlamanın olanaksızlığı sorunuyla; çağdaş dünyada beşeri iletişim araçlarının aynı zamanda (ve belki de, herşeyden önce) toplumsal ve sınıfsal baskı gereçleri olduklarına ilişkin dramatik buluşla nitelendirildi.

İkinci olarak, dil ve iletişimle ilgili çağdaş araştırmalar da yorumsamacı geleneği yeni malzemeyle donattı. Saussure'un ve Prag Çevresi'nin çalışmalarından kaynaklanan —deyiş uygunsa— yapısal dilbilimin gelişmesi özel bir önem taşıyordu. Yapısal dilbilim son 20 yılda oldukça ilginç bir dizi kuramsal yenilik üretmiş bulunuyor; daha çok, işaret ve anlamların genel bir felsefi kuramının temellerini atmayı amaçlayan bu yeniliklerin önemi, dar anlamıyla dilbilim alanının çok ötelerine taşmaktadır. Hepsinden çok, pozitivist bir ruhta geliştirilmiş olan Anglosakson "semiyotik"inc zıt olarak, çalışmalarını "semiyoloji" diye nitelendiren Roland Barthes ve Umberto Eco'nun temsil ettiği araştırma çizgisini düşünmekteyim. Bu her şeyden çok, anlamın formel mantıksal sorunlarını ele alan ve çeşitli dillerin mantıksal semantiğine özel bir ilgi duyan semiyotik göstergeler kuramının dolaysız bir epistemik biçimi olarak görülebilir. Gösterge, anlam ve dil semiyotikte verili şeyler olarak, ancak biçimsel olarak betimlenmesi ve çözümlenmesi gereken yalıtlanmış bir olgusallık olarak alınmıştır. Semiyolojik yönelim ise bu sorunları, bir gösterge epistemolojisi üretme çabasıyla, tümüyle farklı bir kuramsal alana kaydırır. Anlam her şeyden önce, temel söylem ve iletişim biçimi olarak ve bu yüzden de, her kültürel gerçekliğin özgün bir varoluş tarzı olarak anlaşılmaktadır. Bu bakış açısından, bu kesin semantik sorunsal özerkliğini yitirir ve bir anlamda, hep içinde yer aldığı daha kapsamlı bir bütünün "göstergesi" durumuna gelir; hep onu aşan bir ilişkideki bir moment durumuna gelir. Burada da, soru anlamın kendisine değil, daha çok, "anlamın anlamı"na yöneliktir. Semiyoloji tüm anlamın yapılandırıldığı kapsamlı yapıları araştırır. Olası anlamın yapısal koşulları üstüne bir düşüncedir. Bu koşulların, toplumsallaştırmanın özgün koşullarıyla uygun olduğunu ortaya çıkarır. Dilin ve iletişimin katışıksız toplumsal doğası, ilk kez burada açığa

çıkarılmıştır. Göstergenin "sosyolojisi" artık onun formel "semantik"ine göre ikincil, dışardan ona eklenmiş birşey değil, onunla özdeştir. "Anlam", "anlam" (*Meinung*) ile "anlatılan" (*Gemeinten*) arasındaki bu adamakıllı toplumsal, öznel-nesnel ilişkinin dışında var olmaz; tıpkı, bireysel konuşmanın içeriğinin —*parole*— dilin toplumsal kurallarının —*langue*— salt gerçekleşmesi olması gibi. Birinci moment de ikincisi de meşru bir yolla kuramsal bir nesne durumuna getirilemez. Semiyolojik çözümleme bunların her ikisini de, her zaman, onların ortak yapısının birliği ve aynı zamanda, aşırı karşıtlığı içerisinde bulmaktadır: böylesi bir karşıtlık içerisinde yapılandırılmış *tümlüğün* bir kuramıdır o. Bu tümlüğe "kültür" ya da "toplumsallaştırılma" denilebilir. Ama artık, Dilthey'in beşeri bilimlerinde olduğu gibi, doğaya karşıtlık içindeki bir kültür söz konusu değildir; nesnel bir şekilde verilmiş olan doğa dünyasından ve onun dışsal nesnelliğinden ayrı, öznel anlam ve değerlerin o katışıksız tarihsel dünyası artık söz konusu değildir. Semiyolojinin ortaya çıkardığı ve araştırdığı yeni kuramsal gerçeklik daha çok, içinde ilk önce "özne" ile "nesne", dışsallık ile içsellik, tarih ile doğa arasındaki ayrımların —hep kendi asıl sınırları içerisinde— şekillendiği bir tarihselliğin temel arazisidir.

Ama, Dilthey'in "anlama" sorunsalının bütününün, içerisinde devindiği geleneksel kuramsal alanın dönüşümünde Husserl'in ve fenomenolojik hareketin oynadığı belirleyici rol de, çağdaş yorumsama açısından, psikoanalizden ve semiyolojiden gelen bu itkiler kadar önemli olabilmiştir. Bu, 20. yüzyıl yorumsamasının tüm felsefi özerkliğini, belki de her şeyden daha iyi betimler; —Ricoeur'un doğru olarak belirttiği gibi— "fenomenolojik bir ağaca aşılanmış olan yorumsama"dır bu. Bununla birlikte, bunun doğal-olmayan bir aşı olmadığı da eklenmelidir; fenomenoloji daha baştan, yeni bir kuramsal perspektifle de olsa, dikkat merkezine anlam ve anlama sorununu kaydırır. Kendi psikolojizm ve Diltheycı tarihçilik eleştirisinde yorumsamacı sorunsalı kuramın epistemik alanından hepten dışarı çıkaran Husserl oldu. Bu sorunları, "aşkın" bir düşüncenin —öznel-nesnel *episteme*'mizin tüm ikincil, olgusal biçimlerinin, içinde kendi kaynaklarını ve kendi kuramsal temellerini buldukları anlama deneyiminin özgün, önepistemik düzeyini yeniden üreten bir düşüncenin— nesnesi durumuna ilk kez Husserl getirdi. Ancak bu noktada yorumsama, belli bir tür bilginin, yani doğa bilimlerine karşı kendi özerkliğini savunması gereken beşeri bilimlerin "mantık"ı ya da "yöntembilim"i olmaktan çıkar; ancak bu noktada, kendisinin "antinaturalist" özanlayışını, naturalizmin bir sonucu olan bir özanlayışı bir yana atar. Bu aşkın indirgemeyle açılmış olan yeni, fenomenolojik kuram alanında, yorumsama genelde felsefeyle; tüm bilişin ve tüm "bilinen" nesnelliğin ilk kaynakları ve zorunlu yapılarının anlayıcı betimlemesiyle, basit bir şekilde özdeştir. Bu özgün anla-

ma yalnızca gündelik bilinci öncelemekle, sorunsallaştırmakla ve kavranılabilir duruma getirmekle kalmaz, ayrıca bilimlerin kendilerini de —yani genel olarak bilimi, "doğa bilimleri"nin yanısıra "beşeri bilimleri" de, *episteme*'nin kapsamlı bir türü olarak, nesnelliğinin denk düşen yapısıyla örtük bir şekilde bağlı olan özgül bir tür kuramsal tutum olarak bilgiyi— öncelemekte, sorunsallaştırmakta ve kavranılabilir duruma getirmektedir. Tüm bilimsel bilgi fenomenolojik *epoche*'da, doğal tutumun yanısıra, içerilmiştir; yorumsamacı araştırma alanı bu sınırların ötesinde başlar. Bu ölçüde Husserl'in "anlam"a ilişkin sorusu; naturalizm ile antinaturalizm, doğa bilimi ile beşeri bilim, açıklama ile anlama arasındaki bütün karşıtlığın *ötesinde* yatmaktadır. Bu karşıtlığı, bilginin bütün epistemik düzeninin iç örgütlenmesinin vazgeçilmez yapısal koşullarını, temalaştırır. Husserl'in, bilimi felsefi açıdan "temellendirme", onun temellerini araştırma çabasının özü budur. Bu *par excellence* bir yorumsamacı girişimdir.

Fenomenoloji yorumsamaya, bilim ve gündelik bilinç açısından aşkın konumunu tanımlayarak, bu yeni bilişsel statüsünü vermekle kalmadı yalnızca. Burada bazı daha önemli şeyler de oldu: Husserl ayrıca, yorumsamanın ontolojik işlevinin özgün anlamını da kaydediyor ve buna dikkat. Hakiki her felsefenin bugün tanıması gereken bir olguyu çağdaş düşünceye kabul ettiren, herkesten önce Husserl oldu: "varlık"la ilgili her soru, "varlık"ın anlamasıyla ilgili bir sorudur. Bu yüzden, bu öyle bir perspektiftir ki, bu perspektiften, her nesneye kendi tikel "nesnel anlamı"nı veren bilincin aşkın edimlerine başvurulmaksızın, nesnellik sorunu formüle bile edilemez. Öte yandan, bu öyle bir perspektiftir ki, bilincin kendisi bu perspektiften, her zaman "birşeyin bilinci"dir ve bu yüzden de ancak "anlaşılan" nesneyle yapısal bir içiçe-geçişte ortaya çıkar. Böylece, anlam ve anlamayla ilgili sorular tam da, "varlık" ve "bilinç"le ilgili fenomenolojik düşüncenin onların temeline sahip olduğu noktada ortaya çıkarlar: Husserl için, yorumsama hem bütün "oluşum" sorunsalı, hem de "niyetlilik" kuramının merkezi noktasıdır. Klasik metafiziğin iki önemli kavramının —varlık ve bilinç— anlamının burada köklü bir dönüşüme konu olmasından, yorumsamacı perspektif sorumludur. Ama bu, onların felsefi sorunsalın bütünü içerisindeki konumunun bir dönüşümünü de anlatmaktadır. Eğer varlık her zaman varlık olarak anlaşılmışsa, yani, onu yaşayan öznelliğe her zaman göndermede bulunmuşsa ve eğer, bilinç de her zaman *bir varlığın anlamasını*, yani bilincin kendisinden başka bir şeyi amaçlayan amaçlı bir hareketi anlatmışsa, o zaman, yorumsama "temel ontoloji" durumuna gelir. Varlık ile bilinç arasındaki bütün geleneksel, "ontik" karşıtlığın, pozitivistlerin ve naturalistlerin yeni antimetafiziği için de, eski metafizik için de, eşit ölçüde tipik olan bir karşıtlığın üstesinden gelinmiştir ve bunun yerini, bu temel üzerinde, hakikaten ontolo-

jik bir kavram durumuna gelen yorumsamacı anlam kavramı almıştır.

Böylelikle, fenomenolojik ontoloji bir anlam ontolojisi olur. Husserl'in felsefi girişiminin çağdaş yorumsama açısından böylesine önemli bir hale gelmesinin nedeni budur. Ancak, "fenomenolojik ağaca yorumsamacı filizi aşılama" yönündeki belirleyici adım Heidegger'e atfedilmiştir ve bu nedensiz de değildir. Klasik Husserl metinlerinde, bu sorunların olsa olsa, "düşünce emeği"nin dolaysız işlemsel düzeyinde sunulduğu söylenilebilir; ama bunların tümüyle işlenmiş bir kuramsal çerçeve içerdikleri söylenemez. Burada gördüğümüz şey, yorumsamacı bir felsefeden çok, pratikteki bir yorumsamadır. Husserl'in, Avrupa bilimlerinin bunalım sorunları üzerinde yoğunlaşan 1930'lardan sonraki geç dönem metinleri yeni bir yorumsamacı ontolojinin kavramsal temellerini bilinçli olarak işleme çabalarını içermektedir. Bu çabalar en yüksek ontolojik kategori olarak tarihsellik kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır; bu metinlerde ortaya çıktığı şekliyle, aşkın bir kültür felsefesi olarak fenomenoloji perspektifi bu kategori açısından yönlendirilmiş durumdadır. Tüm anlamı ve tüm anlamayı yaşam dünyasının özgün, önrefleksif katmanlarına —ve bu yüzden, "nesnellik"in her zaman bilinçli öznelerce zaten yaşanmış bir dünya ve bu öznelerin bilincinin de hep, zaten nesnel bir şekilde somutlanmış olan bir *cogito*'da verilmiş olduğu bir yerde, eylem ve sözcüğün, dil ve emeğin, gereksinimlerin ve anlamların tarihsel ve toplumsal arazisine— yerleştirerek, geç dönem Husserl'in kendisi, daha önceki çalışmalarında ilke olarak içerilen bu yeni tarihsel perspektifi bulmuş oldu (bu perspektifin bulunması, yanlış olarak, yalnız onun izleyicilerine yorulmuştur).

Çağdaş yorumsama olgun biçimine kuşkusuz Heidegger'in düşüncesinde ulaşmadı. Ancak fenomenolojik felsefenin geliştirmiş olduğu yeni düşünsel boyutta yorumsama sorununun yeni sunumunu ortaya çıkaran, *Varlık ve Zaman*'ın yazarı oldu. Yine Ricoeur'u aktararak denilebilir ki, Heidegger'in çalışmalarıyla yorumsama sorunları açıkça ve doğrudan ontolojik sorunlar durumuna geldi ve tam tersi. "Anlama," aşılamaz ufuk olarak ve eşzamanlı bir şekilde, beşeri *Dasein*'ın varlığının temel yapısı olarak anlaşılmıştır. Öte yandan, son kertede varlığın da, hakikatin anlamlı bir şekilde "açığa vurulması" (*Enthüllung*) hareketiyle, özgün bir anlamın "sunumu"yla (*Anwesen*) özdeş olduğu ortaya çıkmaktadır. Sözcük, *logos* ve *hermeneia*; bu yeni ontolojideki bir işaret, ilgisiz bir aracı, dilbilimüstü (extra-linguistic) bir gerçeklikle ilişki kurabileceğimiz tarafsız bir araç değildir yalnızca. Daha çok, varlığın temel yapısıdır: "varlığın açıklığı"nın kendisini doğrudan bir şekilde ortaya koyduğu yer ve aynı zamanda da, bu ortaya-koyuşun gerçekleştiği biricik biçimdir. Böylelikle sözcük, varlığın tarihselliğinin taşıyıcısıdır; "konuşma"nın yorumsamacı zamanı ve "konuşulan" öznellik sözcüğün boyutudur ve onun temel

ontolojik karakteristiğini belirler: sonluluk. Bu üç tema, Heidegger'in tarihsellik felsefesi açısından merkezidir. Bu felsefe, ilk önce bir dil felsefesidir; ontolojik karakteri içerisinde dil köken olarak alınırsa, katışıksız biçimde alışılagelmiş bir aracı olarak alınacak olan görünür saydamlığını yitirir; adeta, ontolojik masumluğundan yoksun kalır. Dilin kendisi, konuşan filozof için bir sorun durumuna gelir; böylelikle de, konuşmanın kökenlerine ve sınırlarına, konuşma yoluyla, ulaşmak için çaba harcanılan bu söylemin iyi bilinen özgüllükleri bir sorun durumuna gelir. Heidegger'in sözcükler üzerinde, onların direnişlerini kırmak ve bir ilk anlamın gizli temel katmanına nüfuz etmek istermişcesine, böylesine ısrarlı bir şekilde çalışmasının nedeni budur. Bu noktada, anlamın tarihselliği gerçekliğin kendisinin silsilesi durumuna gelir. Felsefe sözcüklerin köklerini okuma sanatıdır; hakikati, kendisini dilbilimsel ilkörneklerde ortaya koyduğu haliyle yeniden keşfetme sanatıdır. Ama, ikinci olarak, böyle bir felsefenin "aksiyojenik" bir amaçla, onunla (yani tarihle) bir diyalog kurarak tarihin bir ortak-yaratıcısı (co-creator) —kısacası, zaman içinde ve zaman yoluyla bir sözcük— durumuna gelip, kendisini bu "tarih"in tasarrufuna etkin bir şekilde bırakması gereğinin nedeni budur. Burada geçicilik, anlamların özgül boyutu ve eşzamanlı olarak da, onun anlaşılmasının aşılamaz biçimidir. "Dünya-içindeki-varlık"ın yapısını, tarihsel öznelliğin temel varoluş tarzını, onun mutlak-olmayışını kesin şekilde oluşturan şeyin biricik mutlak varoluşçu tanımını belirliyor geçicilik. Bu yüzden böyle bir felsefe, üçüncü olarak, tüm tarihsel varlığın ontolojik sonluluğunun, yani "dünya-içindeki-varlık"ın bütün öznel-nesnel kipliğinin (modality) bir felsefesidir. Bir ontolojiye giden yolu göstererek, yorumsama tüm "anlama"nın mutlak sınırını da ortaya çıkarıyor. Anlamın hep olayların olgusallığının merhametine bırakılmış olduğunu ve "varlığın açıklığı"nın, sessiz donukluğun karanlık gölgelerini aydınlatan dar bir sözcük ve kavrayış "temizliği"nden öte bir şey olmadığını ortaya çıkarıyor.

Heidegger'in çağdaş yorumsama üzerindeki etkisinin çapını abartmış olmak kolay değildir. Onun düşüncesinin çeşitli öğeleri bu geleneğin en seçkin çağdaş temsilcilerinde, Ricoeur ve Gadamer'de de bulunabilir. Her ikisi de — her biri kendi tarzında olsa bile— Heidegger'in temel felsefi perspektifini sürdürüyorlar; buna göre, yorumsama tarihselliğin temel ontolojisi olmaktadır. Her ikisi de, bu yeni yorumsamacı ontolojiyi aynı merkezi tem'alar çevresinde odaklaştırıyorlar: her söylemin ve tüm tarihsel varlığın üç temel varoluşçu belirlemesi olarak sözcük, zaman ve sonluluk. Onların yolu kesinlikle —bir kez daha Ricoeur'u aktararak— "daha uzun yol"dur; onlar yorumsamanın ontolojik anlamını, yalnızca felsefi söylemin içkinliğinde bunu kovalayan Heidegger'in yaptığı gibi, "doğrudan bir biçimde" değil, daha çok, dolambaçlı bir şekilde ve adeta aşamalarla, anlamlı somutlamanın bütün kar-

maşıklığının ve tamlığının ayrıntılı, hemen hemen "ampirik" bir incelenmesi sırasında gerçekleştirmeye çalışıyorlar. Burada, yorumsamacı düşünme büyük düşünsel tasarılar ortaya atmakta çok daha mütevazıdır, ama bu sorunsal içinde daha çok biçim ortaya çıkarmakta ve bunların her birisini, daha sabırlı bir şekilde araştırmaktadır. Ricoeur da, Gadamer de anlamlı gerçekliğin çeşitli düzeylerine ve anlama deneyiminin birçok türüne oldukça aşinadırlar. Yorumsamacı sorunların alanı bir kez daha çok genişlemiştir: "yorumlama sanatı"nın ayrıntılı pratik-yöntembilimsel sorularından, bir gösterge ve simgeler kuramı, kültürel anlatım ve iletişim sorunları, dil felsefesi, toplum ve kültürde insan etkileşiminin çözümlenmesi, etik, estetik ve dinsel değerler arazisinin betimlenmesi ve kuramı yoluyla, beşeri varlığın tarihselliğinin genel felsefesi ve epistemolojisine dek uzanmaktadır.

Bir bilinç araştırması ve onun amaçlı edimlerine (algılama, duyumsama, imgelem, kolektif bir bilinçdışının simgesel yaratımları) ilişkin bir araştırma olarak yorumsama, psikolojik ve sosyopsikolojik deneyimle sıkı bir ilişki içine girmektedir: burada, yorumsama birincil olarak, öznenin bilinçli deneyimlerinin ve onun kültürel iletişimin öznelerarası dünyasındaki amaçlı "anlatım"ının çeşitli biçimlerinin betimleyici bir çözümlemesi olmaktadır. Ricoeur'u birincil olarak ilgilendiren şey, kesinlikle budur. *Finitude et culpabilite*'nin yazarı anlam biçimlerinin anlatımsal işlevlerini büyük ölçüde vurgulamaktadır. Anlamlı biçimlerle, en başta da, bunların ardına gizlenmiş olan (ve ilk kez, yorumsamacı çözümlemenin ortaya çıkardığı) özgül tutumların, çabaların ve değerlerin simgesel eklemlenmeleri olarak bunlarla ilgilenmiştir; yorumsama bu anlam biçimlerini "açıklamakta" ve onların yardımıyla, her zaman için halihazırda başlamış olan ve asla bir sona ulaşmayan, sözcük, imge ve kavramda, söylence ve törede, geleneğin toplumsal saygınlığı ve bir bireysel bilincin ahlaksal kesinliğinde, bilimsel doğruya yönelik kamusal iddiada ve dinsel deneyimin mahremiyetinde kodlanmış (şifrelenmiş) olan metni "okumak"tadır. Anlatımın bu "yorumlayıcı" yorumsamasından daha "kuramsal" bir yapı yorumsaması çıkarılabilir. Buradaki birincil tema, her şeyden önce, anlam fenomenlerinin asıl "tözü", bunlara uygun nesnelliğin biçim ve yapısıdır; bu arada dikkat de, tüm anlamın kaynağı ve kısıtlandırılmamış ölçüsü olarak dil üzerinde toplanmaktadır. Burada yorumsamacı düşünce, özgül içeriklerin doğrudan bir "okuma"sından çok, bir sözcük ve anlam kuramıdır; dilbilim, semiyoloji ya da iletişim kuramıyla, psikoloji ya da semantikten daha güçlü bir ilişkiye sahiptir. Bireysel "laflar"dan çok, kapsamlı gösterge sistemleri olarak çeşitli "diller"i araştırmaktadır. Yorumsamacı bilginin yöntembilim ve epistemolojisinin daha genel sorunlarıyla meşgul olmaktadır. Ama bu farklılıklar özde değildir. Her iki yazar da açık bir düşünce peşindedirler ve araştırmalarında, benzeri soruları ortaya atma ve birbirine

yakınlaşan yanıtlar sunma bakımından, sık sık birbirlerine çok yaklaşmaktadırlar. Bu yakınlaşmayı açıklamak kolaydır, çünkü her iki yazar da aynı temel kuramsal gerçeklik bölgesinde ve aynı düşünsel perspektif içinde hareket etmektedirler. Her ikisi de, yeni epistemolojik kuram alanına, yani, yorumsamanın bir tarihsellik felsefesinin evrensel onurunu taşıma iddiasında bulunduğu alana yerleştirilecek olan anlam ve anlama sorunsalını almaktadırlar. Heidegger'in düşünceleri, her şeyden önce, bir bütün olarak bu yeni kuramsal alanın işlenmesiyle meşguldür. Ama, onun sınırlarını ilk belirleyen Husserl oldu. Bu ölçüde, bir bütün olarak çağdaş yorumsama, post-Husserlyan bir harekettir: yalnızca, anlamın fenomenolojik bir ontolojisine giden "daha uzun yol"a dalmakta, ama onun en önemli felsefi önvarsayımı olarak —sürekli olarak, ama yalnızca, öbür yönden ona yeniden dönmek için, geliştirdiği ve somutlaştırdığı bir önvarsayım— bu ontolojiyi de kabul etmektedir.

Bu olgu bir başka yakınlaşmayı da, yani, çağdaş postfenomenolojik düşüncenin yorumsamacı yönelimi ile onun varoluşçu versiyonları arasındaki yakınlaşmayı da açıklıyor. Bitirirken, bu sonuncusu üstüne de birkaç söz etmek istiyorum. Her şeyden çok, Sartre'ı ve Merleau-Ponty'i düşünüyorum. Bu yazarlar açısından, bana öyle geliyor ki, geniş ölçüde kabul görmüş olsa da "varoluşçuluk" yaftasından, bu yanıltıcı yaftadan vazgeçmek ve onların çalışmalarını, başlıklarına ve içeriklerine uygun olan bir tarzda, yani, fenomenoloji alanında ve daha doğrusu, fenomenolojik ontoloji, psikoloji ve epistemoloji alanında hareket eden metinler olarak okumak zamanı, uzun bir müddetten beri, gelmiş bulunuyor. *Varlık ve Hiçlik, Algılamanın Fenomenolojisi, Davranışın Yapısı* ve hatta, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* her şeyin üstünde, otantik Husserlyan sorunsalı sürdüren çalışmalardır ve onlar, ancak bu geriplan karşısında anlaşılabilirler. Onların Heidegger'in düşüncesiyle temel yakınlaşmalarının kaynağı budur; "varoluşçu" sorunsal değil. Ama tam da bu nedenle, onların temel bilişsel perspektifi yorumsamacı felsefeninkine böylesine yakın olduğu halde, bu şaşırtıcı olmamaktadır. Burada da, ontoloji doğrudan yorumsamaya geçmekte ve felsefi düşünce, her şeyin üstünde, anlam-yapılandıran tarihselliğin bir kuramı olmaktadır. Sartre ve Merleau-Ponty tüm tarihsel varoluşun temel varlık tarzı (kipi) olarak "anlama"nın başlangıçtaki fenomenolojik perspektifini korurlarken,bu "varlık"ı kendi genel yapısı içinde —ve bu demektir ki, kendi tikel biçimleri ve somut aracıları içinde— betimlemeye çabalarlar. Nesnelliğin dünyasını yaşayan öznenin anlamlı ve anlam-yapılandırıcı tarihselliği burada, öznelliklerarasının (intersubjectivity) özgün ontolojik düzeyine —*cogito*'nun, kendi bedensel ve maddesel eklemlenmesinden ayrılamayacağı, tüm anlamın logos'unun öndilbilimsel ve önyüklemsel bir praksisten çıktığı, öznelerin bilincinin esas olarak, onların

toplumsal etkileşim yapıları ve mekanizmalarıyla uğraştığı yere— yerleştirilmiştir.

Sartre ve Merleau-Ponty'nin düşüncesinin çağdaş felsefenin yorumsamacı akımlarıyla bütünleşebilme ölçüsü kuşkusuz şaşırtıcı olabilir. Ben yalnızca, bu iki düşünce çizgisinin temel yakınlaşmasını —kuşkusuz bir şekilde, kökeni, ortak Husserlci geriplanda ve Husserl'in başlattığı yeni bir tarihsellik ontolojisi arayışında yatan bu yakınlaşmayı— ortaya koymaya çalıştım. Eğer fenomenolojik ontolojinin sürdürücüleri olarak Sartre ve Merleau-Ponty'i de çağdaş yorumsamacı felsefe panoraması içine katarsak, bu özellikle, bizim merkezi sorumuz açısından, yani, yorumsamacı gelenek ile Marksizm arasındaki ilişkiyle ilgili soru, bunlar arasındaki kuramsal bir karşılaşmanın perspektifleriyle ilgili soru açısından, öğretici olur. Böyle bir karşılaşmanın gereğini ve olanaklılığını, başka her yerden çok, bu iki filozofun çalışmalarında bulmaktayız ve bunun gerçekleştirilmesi için gerekli ilk önvarsayımlar zaten yerine getirilmiştir. Sartre ve Merleau-Ponty (farklılıkları ne olursa olsun) yorumsamacı sorunu böyle bir tarzda formüle etmek açısından, şimdiye dek gerçekleştirilen en uzun-erimli çabalar üretmişlerdir ki, sorun Husserlci perspektifin felsefi evrenselciliğinden hiçbir şey yitirilmeksizin, geleneksel Marksist sorunsalın dolaysız yöresine kaydırılmıştır. Bu yazarlarda Husserl, Heidegger ve Heidegger-sonrası yorumsamanın tarihselliğinin en örtük bir şekilde —gereksinimler, emek ve savaşım gibi, görünürde pek yorumsamacı olmayan varoluş tarzlarıyla (kipleriyle) belirlenmiş olan— maddesel somutluğun tipik Marksist boyutuyla bağlanmış olduğunu görüyoruz. Onların çalışmalarında anlam sorunu, tarihsel "özne-nesne"nin anlam-yapılandırıcı bir praksisi sorununa, anlamı "anlamsız"ın direngen tözü içinde eklemlendiren bir praksis sorununa dönüştürülmüştür: edimlerin özgürlüğü ve olayların olumsallığı, yalın şiddet ya da kendisini ideolojik gizemselleştirmeler kostümüne büründüren bir şiddet. Son olarak burada, sözcük ve her anlamlı anlatım toplumsal varlığın ontolojik bir kipliği olarak anlaşılmıştır ve yorumsama da, varlığın tümlüğünü ve onun öznel-nesnel aracılarının tümünü çevreleyen bir diyalektik durumuna gelir.

Böylelikle, Sartre ve Merleau-Ponty'nin tarihsellik fenomenolojisi yorumsamacı sorunsalın Marksist felsefenin diline "çevrilmesi" açısından somut bir öneriye gelip dayanmaktadır. Bu elbette, burada tam olarak doyumsatıcı bir çeviriyle karşılaştığımız, ya da, bu önerinin mümkün biricik öneri olduğu anlamına gelmez. Ama şunu emin bir şekilde umabiliriz ki, bu girişimde kendisini gösteren eğilim çağdaş felsefenin kuramsal gerçekliği içinde devralınacak ve geliştirilecektir. Çağdaş yorumsama Marksizmle bir karşılaşmanın gereksiniminin daha ve daha fazla farkındadır ve giderek daha çok, buna çalışmaktadır. Yorumsamacı sorunun kendi iç mantığının —özellikle, bu sorun post-

Husserlci ve o nedenle de, epistemolojik kuram alanına kaydırıldığı zaman— şu ya da bu yolla, ama kaçınılmaz bir şekilde, Marksist diyalektikle, yani, zamanımızın ikinci büyük epistemolojisiyle bir karşılaşmaya yol açması pekâlâ mümkündür.

Böylece, Marksizmle bir diyalog kurulması yönündeki bu iç gereksinim apaçık ortadadır —ve yalnızca, Marleau-Ponty ve Sartre ile, onlardan etkilenen ve onlarla, post-Heideggerci yorumsama arasındaki açık halkalar olan (örneğin, François Chatelet ya da Kostas Axelos) bir genç filozoflar grubu için de değil. Daha doğrudan ve daha net bir şekilde yorumsamacı harekete dahil edilmesi gereken düşünürlerde bu gereksinimin etkin olduğu görülmektedir. Örneğin, post-Freudçu hareketin yorumsamacıları (Fromm ve Marcuse, hatta daha da fazlasıyla, "Frankfurt Okulu"; yani Adorno, Horkheimer ve Habermas) açısından durum böyledir; burada, psikoanalitik "yorumlama" ile bilincin ideolojik deformasyonlarının Marksist eleştirisi arasındaki farklılıkların yavaş yavaş kaybolduğu ve bütün iletişim sorununun "eleştirel bir toplum kuramı" (Habermas) düzeyine kaydırıldığı bir süreci gözlemleyebiliyoruz. Göstergelerin ve onların çeşitli sistemlerinin biçimsel çözümlemesini bu "anlam"ın toplumsal ve politik işlevlerinin tarihsel-ideolojik çözümlemesine bağlayan —Barthes ya da Eco gibi— yapısalcılık ve semiyoloji temsilcileri, "anlam filozofları", örneğinde de bu gereksinim gözlemlenebiliyor. (Özellikle, çağdaş burjuva toplumunun somut "söylenceleri"nin çözümlenmesine hizmet ettiği zaman, "Alman İdeolojisi"ne ya da metalar fetişizminin Marksist eleştirisine böylesine benzeyen Barthes'ın söylencesizleştiren "yapısal etkinliği"nin özü de budur.) Son olarak, çağdaş yorumsamanın en seçkin temsilcilerinde Marx'la karşılaşma konusunda bir açıklık gözlemleyebilmekteyiz. Ricoeur, araştırmalarını giderek daha çok, toplumsal-tarihsel praksis arazisine, dil ile emek arasındaki *par excellence* diyalektik ilişkiye, üretimsel, teknolojik ve politik çeşitleri de içinde olmak üzere, toplumsal etkileşimlerin yorumsamasına hasretmiştir. Gadamer, çeşitli "tarihsel bilinç boyutları" arasında daha büyük beşeri varlık gruplarının, toplumsal sınıfların tarih-kurucu etkinliklerince ve sınıf çatışması ile sınıf çıkarlarının etkileşimiyle belirlenen bir boyutu kabul etmekte ve onun tarihsel bilgi mantığı, çoğu kez Marx'ın, Lenin'in, Lukacs'ın ve Gramsci'nin diyalektiğine yakınlaşmaktadır. Elbette bu, toplumsal yaşamın ve kültürün makroyapılarının tarihselliği bakımından bile olsa, asla Marksist perspektifle tam bir anlaşma anlamına gelmiyor. Burada da (ve en başta, Ricoeur ve Gadamer'de) yorumsamacı gelenek kendi teolojik kökenine ve kendi temel ethik-dinsel niyetlerine sadık kalıyor. Bu yüzden, yorumsamanın sessiz kaldığı ve o iyi bilinen Sözcük'ü dikkatlice dinlemekle yetindiği bir "asli konular" tortusu son çözümlemede, her zaman kalmaktadır. Marksizm dinsel bir aşkınlığın bu

iç sesini hiç tanımaz, ama herhangi bir kimsenin bunu dinleme hakkını da reddetmez. Ancak, dile getirilebilecek, işitilebilecek açık söylem alanında elde edilebilecek olan her şey bakımından, şimdiye dek birbirlerine geçmişten çok fazla söz etmiş olan yorumsama ile Marksizmin sesleri gerçek bir diyaloğa girişebilirler ve girişmelidirler.

Yorumsamanın zorunlu olarak, Marksizmle bir karşılaşmaya yöneldiğini söyleyerek, bunu özetlemek bir abartma değildir. Marksizm de, eşit bir zorunlulukla, böylesi bir karşılaşmaya yönelmiş (değil) midir? Açık söylemek gerekirse, başka bir şeye yönelmiş olduğundan daha fazla. Hakiki Marksist diyalektik düşünce en ciddi felsefi ortaklarını yorumsamada —özellikle, Husserl'den ve fenomenolojiden türeyen yorumsamada— bulmaktadır. Yorumsamacı gelenek bu durumu değerlendirmeye başlamış ve böylece, en azından şimdilik, diyalektik maddecilikten öğrenebileceği şeyleri anlamış gözükmektedir. Marksistler açısından da, yorumsamayla yararlı bir diyalog için var olan olanakların eşit ölçüde farkına varma zamanı gelmiştir. Bu olanakların tam bir incelemesini sunma niyetinde değilim, ama en azından, bunların en önemlilerine işaret etmek istiyorum.

Marksizmin yorumsamaya gereksinimi vardır; yani, ondan, büyük felsefi önem taşıyan bir şeyler, kendi geleneksel felsefi ufkunu genişletebilecek bir şeyler öğrenebilir ve öğrenmelidir. Üç farklı kuramsal düşünce düzeyine denk düşen, en azından üç sorun alanında durum böyledir. Birincisi, toplumsal-tarihsel gerçekliğin bilgisindeki yöntem ve yöntembilimin dolaysız epistemik düzeyiyle ilgilidir. Belirleyici nokta, yorumsamacı "okuma" ve "anlayıcı betimleme" tekniklerinin toplumsal yaşamın ve kültürün her tür fenomeninin araştırılmasında bilinçli ve kapsamlı olarak kullanılmasında yatmaktadır. Yineliyorum: Tarihsel maddecilik her zaman bu tekniklerin hakiki bir uygulaması oldu —"eleştiri" ve "yorumlama"ydı; bu bakış açısından Marksist yazın, çeşitli fenomenlerin yorumsaması açısından bir model durumlar deposu olarak alınabilir. Ama Marksizm, kendi uyguladığı teknikler konusunda her zaman yeterince gelişmiş bir kuramsal ve yöntembilimsel bilince sahip olmadı. Ek olarak, bunların uygulanması da çoğunlukla makroyapısal düzenlemelerle sınırlanmıştır ve bu yüzden yapısal fenomenlerin, toplumsal bilinç biçimlerinin, geniş anlamıyla kültürel fenomenlerin araştırılması açısından, bu tekniklerin sunduğu verimli olanakları da, hiç de zorunlu olmayan bir şekilde, terk etmiştir. Gramsci ve Lukacs'ın araştırmaları, Brecht, Piscator ya da 1920'lerin Sovyet avant-garde'nın yeni estetiği, Frankfurt Okulu'nun birçok girişimleri (örneğin Walter Benjamin'in çalışmaları, ya da Adorno'nun *Yeni Müzik Felsefesi*) ve son olarak da, Marksist yazın incelemeleriyle Goldmann ve okulunun çabaları, bütün bunlar, böylesine hakiki bir Marksist "kültür yorumsaması"nın, ne ölçüde, yeni perspektifler açabileceğini ortaya koymaktadır.

İkinci olarak, Marksizm epistemolojik düzeyde, yani, felsefi kuramının hakiki düzeyi üzerinde yorumsamayla verimli ilişki noktalarına sahiptir. Burada önemli olan; hakiki Marksist diyalektiğin hep bir öğesi olan "yorumsamacı çekirdek"in —bu tarihsellik ontolojisinin, toplumsal varlığın bu felsefi kuramının— aydınlığa çıkarılmasıdır. Yorumsamacı gelenek —en azından, yarıteolojik biçeminin kolayca bir minimuma indirgeyebileceği noktalarda— bugün Marksizm için, bu yeni ontolojinin kimi temel sorunlarını, var olan tarihsel maddecilikte ya kabul edilmeden kalmış, ya da işlenmemiş olan sorunlara işaret edebilir. Bir örnek olması bakımından, yalnızca dil sorununa, bu merkezi soruna işaret edeceğim —her şeyden önce, her tarihsel öznelliklerarası için mutlak ufku sınırlandıran ve bu tarzda, "toplumsal varlık" için, belki de maddesel üretimin yaptığı ölçüde, bir temel atan "ontolojik" işlevleri bakımından. Günümüzde dil, anlam ve iletişim konusundaki Marksist düşünce, hemen hiç istisnasız, pozitivizmden devralınmış yöntembilimsel ya da mantıksal-semantik perspektifin etkisi altında durmaktadır. Hakiki Marksist bir diyalektik dil felsefesinin temellerinin oluşturulması, gelecek açısından en ivedi görevlerden biridir —ve burada post-Husserlci yorumsamadan çok şey öğrenilebilir. Bir başka örnek: Bilimle ilgili, onun bilişsel akılcılığı için, onun sosyokültürel kaynakları, işlevleri ve sınırları için uygun bir modelle ilgili, kısacası, bilimin çevirdiği kuramsal ve pratik gerçekliğin tarihselliğiyle ilgili felsefi sorulardır. Ve yine, bu sorularla ilgili Marksist düşünceler, günümüzde, hemen bütünüyle, pozitivist düşüncenin tekeli altında kalmıştır. Zaman zaman, Marksist bir "bilim yöntembilimi" ya da "bilim bilimi" sloganı işitilmekte; ama böylesi bir düşünce pozitivizme karşı çıktığı zaman bile, pozitivizmin açtığı kuramsal alan —bilimlere ilişkin felsefi sorunun her zaman, dolaysız bir epistemik biçim aldığı bir alan— içerisinde devinmeyi sürdürmektedir. Bu ölçüde, modern bilimlerin oluşturduğu bu özel toplumsal ve tarihsel fenomenin hakiki bir felsefesinden Marksizm hâlâ yoksundur; buna denk düşen (sözün Marksist anlamıyla) bir eleştiriden ve denk düşen bir diyalektik kuramdan hâlâ yoksundur. Burada da, bu sorunları uzun zamandan bu yana keşfetmeye başlamış olan çağdaş yorumsamanın sorularıyla karşılaşmanın Marksizm açısından son derece yararlı olacağı kanıtlanabilir.

Üçüncü olarak, bu diyalog Marksizm açısından da merkezi bir önem taşıyor; çünkü onun felsefi kimliğiyle, onun özbilgisiyle (kendi kendisi üstüne bilgisiyle) ilgilidir. Yorumsamacı gelenek ciddi ve talepkâr bir ortaktır. Elbette, onunla tartışmak felsefi açıdan önemsiz karşıtlarla, örneğin geleneksel yenipozitivizmle, yeni-Thomasçılık'la ya da deyim yerindeyse, varoluşçulukla tartışmaktan daha zor geçecektir. Ama otantik Marksist düşünceyi, ancak bu tür ciddi bir tartışma, canlandırabilir ve onun en iyi geleneklerine yeniden bir yaşam verebilir. Asıl diyalektik geleneğin her zaman Marksizmde yaşamış

olduğu iddiası tam doğru değildir; tam tersine, tarih göstermektedir ki, Marksizm çoğu kez dogmatik bir özunutkanlığa saplanmıştır. Yorumsamayla diyalog, bu özunutkanlığa karşı savaşımda en önemli olan şeyi özellikle harekete geçirmektedir: Marksizmin kendi kaynaklarıyla, kendi tarihselliğiyle, kendi hatalarıyla ilgili belleğini. Belki başka her felsefeden daha çok, çağdaş yorumsama Marksistlerin dikkatini —yalnızca dolaylı olarak, eleştiri ve açık konum çağrılarıyla bile olsa— Marksist felsefenin gerçek sorunsalının yattığı noktaya, onun kuramsal düşüncesinin devindiği düzeye, onun araştırdığı kuramsal ve pratik gerçekliğin doğasına yöneltmektedir. Özellikle, tüm çağdaş Marksistlerin kendi felsefelerinin bu kimliğinin açıkçası hiç de farkında olmadıkları ve aralarında Marksist felsefenin ne olup, ne olmadığı konusunda bir anlaşmanın bulunmadığı bir sırada, bu hiç de az şey değildir. Açıktır ki, bu yanıtlar yorumsamadan gelmeyecektir; bunlar, temel eleştirel ve özeleştirel bir düşünce sırasında, tarihsel maddeciliğin ve diyalektiğin "otoyorumsaması" sırasında, Marksistlerin kendilerinin yanıtlar bulması gereken sorulardır. Yorumsamayla diyalog, bu düşünmeyi sürekli kışkırttığı için, böylesine yararlıdır. İyi bir diyalog ortağı bize söyleyecek ilginç şeyleri olan kimsedir; ama, bizleri, bizim gerçekten ne söylediğimiz ve ne düşündüğümüz hakkında sürekli düşünmeye zorlayan bir ortak daha da iyidir.

(Varşova)

Çeviren: Celal A. Kanat

Ursula LeGuin

EVEREST

Ne sürer dağa tırmanmak?

Kırk yıl. Esmerdir yerli kılavuzlar
Ufak tefek, yürekli, kaypak.
Rüşvet almazlar.

Kuzey yüzünü mü
önerirsiniz?

Kaş çatıyor
bütün yüzler; seçin öyleyse. Seyyahlar
Kendi yolculuklarını anlatırlar, sizinkini değil.
Basılacak sağlam yerleri saklamaz buz.
Kayaları okuyun. Onların sözü yaşar.

Ve zirvede?

Durursunuz.

Derler ki buradan görülebilirmiş
Şehir.

Bilmiyorum.

Aşağı bakarsınız. Garip gelir
yukarı bakıyor olmamak; emin olamazsınız
ne gördüğünüzden.
Kimisi Şehir bu der; başkaları
daha uzak bir Alem sezer. Kılavuzlar döner.
Omuzlayın çantanızı, giyin ceketinizi.
Buradan aşağı ne bir iz var,
Ne bir amaç, ne bir yol, ne de yollar.
Akşamın o uçsuz bucaksız inişinde
O altın renkli pusun ta içinde
Bir kıpırtı, bir ışıltı belki: Dalgalar mı,
Kuleler mi, tepeler mi? Uzak, uzak.
Değişti kayaların dili.
Bilirdim bir zamanlar ne dediklerini.

Ne sürer iniş?

AZERBAYCAN'IN ABECE SORUNU

İldeniz Kurtulan

Gazete ve TV haberlerinden öğrendiğimize göre, halen *Kiril harfler*den oluşan Azerbaycan abecesi, 1 ocak 1991'den geçerli olmak üzere değişecek ve yerine *Latin harfler* alınacaktır. Şimdilik *hangi* Latin harflerin alınacağı üzerinde fikir birliğine varılmış değil. Haber kaynaklarından öğrendiğimize göre, kimi dil bilginleri Türkiye'de kullanılan abeceyi aynen almayı, kimisi de daha önce, Azerbaycan'da bir süre kullanılan *Latin kökenli abeceyi* canlandırmayı önermekteler. Buna karşın bir başka kesim de tüm Türk dünyasının kullanması için yeni bir seçeneği konu etmektedir. Ama aslında beklenmedik başka girişimler de kapalı kapılar ardında fırsat kolluyor...

Kayseri'de 28 Mayıs 1990 tarihinde toplanan *"Uluslararası Büyük Azerbaycan Kongresi"*ne katılan ilgili Azeri delegeleri, harf değişimini, egemen Ruslar'a karşı bir tepki olarak ele aldılar. Onlara göre harfler değişmeliydi, ama hangisiyle? Önemli değildi. Değişsinde hangisiyle olursa olsun fark etmezdi.

Öte yandan Azerbaycan'la ikili ticarete soyunan Türk işadamları, 23 Mayıs 1990 günü Azerbaycan'da Başbakan Hasan Hasanov'la yaptıkları görüşmede *Kiril abecesi*nin değişmesinin (herhalde Türkiye abecesiyle), bir an önce gerçekleşmesini de istemişler. Ve Azerbaycan Başbakanı Hasanov, yanıtında, 70 yılda üçüncü kez abecenin değişiminin sakıncaları üstünde de durulması gerektiğini belirtmişti.[1]

"70 yılda Azerbaycan abecesi kaç kez değişti? Neden değişti? Nasıl değişti?"

Gerçek şu ki, bugün Azeri kültürüyle ilgilenenlerin, *üç ayrı abeceyi* çok iyi bilmeleri gerekir. Anadolu'dan Hazer denizine, Kafkas Dağları'nın tepesinden Zagros Dağları'nın eteklerine dek, geniş bir bölgeye dağılan Azeri insanının kültürü, (ister haklı ister haksız gerekçelere dayansın) sık sık değişen yazı sistemi yüzünden çok şey yitiriyor.

"Bugüne dek Azerbaycan'da üç değişik yazı sistemi kullanıldı..."

Evet, *Arap*, *Latin* ve *Kiril*... Her biri orijinalinden farklı ve zaman zaman kendi içinde değişip duran üç yazı sistemi...

"Abece kullanımında bunca istikrarsızlığın nedenleri olmalı."

Kendi başına buyruk olmayan toplumlarda abece değişimi, ya işgal ve fetih yoluyla olur... Galip gelen ordular abecelerini girdikleri yerlere sokarlar, egemenlikleri altına aldıkları halklara zorla kabul ettirirler; ya da kimi çevrede gelişen yaygın ticaret yoluyla, (ticaret erbabının alıcılarla anlaşmazlıklarını kendi lehlerine giderme, ticaret hacmini artırma girişimleri için kendi dil ve abecelerini egemen kılarlar). Ya da, dinsel yayılmalarla. Çeşitli din adamları, kutsal kitaplarında kullanılan abeceyi, hedef ülkelere taşırlar.

Genelde Türkler tarih boyu, Şamanlık, Budacılık, Maniheizm, Yehudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi din ve kültürlerle yakın ilgi içinde olduklarından, değişik abeceler kullanmışlar. Bunların en önemlisi *Uygur abecesi*dir. Sami kökün kuzey bölümü olan Arami kolundan kaynaklanmıştır. Bir de Orhon ve Yenisey yazıtlarında kullanılan yazı sistemi var, *Orhon (Göktürk) abecesi*, onun da Arami kökten olduğu sanılıyor. Selçuklular Ortadoğu ve sonra da Anadolu'ya yayılırken, İslam'a çağrı çıkardılar; çarçabuk müslümanlaştılar. İslam'ı *Arap abecesi*yle birlikte kabullenmişlerdi. Oysa Arap, dinini ve kültürünü İran'a, bir de Azerbaycan'a ancak kılıç gücüyle sokabildi. Hele Azerbaycan yirmi yıl Arap istilasına karşı direndi. Sonuçta müslümanlaşan ülkelerde Arap abecesi yerleşmeye başladı.

"Neydi Arap abecesi?"

"Kendine özgü, başka dile uyumsuz, kargacık-burgacık çizgi salatası" dersem sakın kızmasın kimse.

"Kuran yazısı için böyle denmez," de denmesin. Çünkü Kuran, ilkin, yani vahy olunurken *Küfi yazı sistemi*yle yazıldı. Sonra bu yazıya çevrildi. O anda *Latin*, ya da ne bileyim *Kiril abecesi*ne bile dönüşmüş olabilirdi...

Neyse yazı sistemi herhangi bir dilin yazıya aktarımına yarayan işaretler ve simgeler dizisidir; kutsanması gülünç olur. Kaldı ki Araplar'ın bile abeceleriyle başlarının pek hoş olmadığını sanıyorum. Dört halife döneminden beri Arap dil ve yazı bilginleri yüzyıllar boyu harflerin ıslahı üzerinde kafa yormuşlar. Bugün kullanılan yazı hicretten üç buçuk yüzyıl sonra meydana getirilmiştir. Konumuza dönelim. *Arap abecesini* önce İranlılar Farsça için kabullenmek zorunda kaldılar. Arap harflerini aldılar ama gözden ve elden geçirdiler. Şöyle ki;

Önce kendi özgün yazı sisteminde bulunmayan ve dillerine de uymayan harf-

leri silkelemek istediler. Bunlar (kendi deyimleriyle) *se*, *he*, sat, *zat*, *ta*, *za*, *eyn* ve *gaf* ünsüzleriydi... Silip atmak istediler, ama olmadı. Çünkü kabullendikleri dinin kutsal kitabında ve dilinde bu harflerle yazılan yığınla sözcük açıkta kalacaktı. Buna karşın bu sekiz ünsüz *aforoz* edildi. Hiç bir *arı Fars* sözcüğüne sokulmadı.

Bu yetmezdi, daha sarsıcı bir eylem gerekirdi. Sonunda İranlılar *Arap abecesi*nde *yakın sesli* ünsüzlerin değerini eşlediler. Yani, yine kendi deyimleriyle, *se*, *sin* ve *sat* ünsüzlerine tek *s* sesi; *zal*, *ze*, *zat* ve *za* ünsüzlerine tek *z* sesi; *te* ile *ta* ünsüzüne *t* sesi; *ha* ile *he*'ye *h* ve *geyn* ile *gaf*'a da *g* sesini yeterli buldular.

"Ne oldu?"
Her şey alt-üst oldu. Nasıl mı? Anlatayım:
Başka başka *g*'ler ve *z*'lerle yazıldıkları halde, Farsça'da,
—Savaştaki kahraman,
—Mahkemedeki kadı,
—Isırgan ve
—Kaz satıcısı'na, hepsine hiçbir söyleniş farkı gözetmeden "Gazi" denmektedir. Sonuç tam bir kargaşa...

Ayrıca Farslar dillerinde ve özgün yazı sistemlerinde bulunup, *Arap abecesi*nde bulunmayan *p*, *ç*, *j* ve *g* ünsüzleri için ufak girişimlerle yeni harfler uydurdular.

"Bunun kimseye zararı olmazdı."

Hem de uydurulan yeni harflerin doğumu kolay oldu. Şöyle ki, *be*'nin altında bulunan tek noktaya iki nokta daha ekleyerek *pe*; *cim*'in karnındaki tek noktaya iki daha ekleyerek *çe*; *ze*'nin üstündeki tek noktaya iki daha ekleyerek *je*'yi yaptılar. Bir de Farslar'a göre *kaf*'ın, (Osmanlılar'a göre *kef*'in) üstüne bir ikinci çizgi ekleyerek yeni bir *ge* yarattılar.

Ünlülere gelince Arap abecesinde bulunan ve kısa ünlüleri göstermek üzere kullanılan işaretler yani "*hareke*" onlara yetiyordu. (Kimi zaman da "*hemze*"). Nasılsa Farsça'da da Arapça'da olduğu gibi *ı*, *ö* ve *ü* sesleri yoktur.

Her şeye karşın İran'da abecenin değişmesi isteği, İslamın yerleşmesinden beri hep aydın ve ilerici yazarların gündeminde kaldı.

Gelelim Osmanlı Türkleri'ne. *Arap abecesi*ni, Farslaştırılmış biçimiyle aldılar, yani uydurulan *p*, *ç*, *j* ve *g* ünsüzleriyle, ama yakın sesli ünsüzleri Farslar gibi eşlemediler. Ancak bir harf de onlar uydurdular, *kef*'in üstüne üç nokta bindirerek. Bu yeni harf Türkçenin *genizsi n* sesini verecekti. Adına *kef nun*, *nun-i sağır* ya da *sağır nun* denmiştir. (Sözcüğün başında bulunmaz.)

Tüm uğraşlara karşın *Arap abecesi*, ne Fars'ın ne de Türk'ün diline istenildiği gibi giydirilemedi. Bu yüzden yazarlar yazdıkça yakınıp durdular. Her kalem kendine özgü değişiklikler uyguladı...

"Ne oldu?"

Ne desem bilmem ki? Tek bir ünsüz harfin serüvenini anlatayım:

Arap abecesinin 22., Arap kökenli Fars ve Türk abecesinin 25. harfi olan, Farsça kaf, Türkçe kef olarak adlanan, Araplar ve Farslar'ca yalnız k sesi veren harf Türkçe'de beş değişik sese sahiptir, şöyle,

1—(Kelam) sözcüğünde, kef-i arabi, (k)
2—(Gemi) sözcüğünde kef-i farsi, (g)
3—(Deniz) sözcüğünde kef nun, (genizsi n)
4—(Söylemeye) sözcüğünde (y) gibi ve
5—(Güvercin) sözcüğünün ikinci kefi, (v) okunur.[2]

Türkçe'nin ses varsıllığı karşısında *Arap abecesi*nin ünlüsüzlüğü çaresizliğe dönüşür. Bakın bu abecenin ses vermesi için nelere katlanmalı.

o sesi için *vav (v)* olduğu gibi kullanılır,
u sesi için *vav*'ın başına şapka giydirilir,
ü sesi için *vav*'ın üstüne bir nokta konur,
ö sesi için yine *vav*'ın üstüne bu kez iki nokta konur...[2]

Ama benim bu yukarıda anlattıklarım genel bir kaide değil, bir sözlüğün okurları için düşündüğü bir kolaylıktır. Bir çok yazar kendine göre işaretler yaratır.

"Öteki ünlüler?"

Öteki ünlüler için *elif* ve *ye*, kimi zaman da hiçbir şey kullanılmaz.

Arap yazı sisteminin Türkçe'yle olan uyumsuzluğunu ilk kez 17. yüzyılda Kâtip Çelebi dile getirdi, Osmanlı topraklarında;

"*Her kes onaylar ki müddeti ömründe doğru yazılmış bir kitap görmemiştir.*"[3]

Daha sonra *Arap abecesi*nin *Latin harfleri*yle değişimi ya da ıslahı bir çok yazar ve düşünürce ele alındı. Konu bir akım gibi ilgililerin tartışmasına dönüştü. İlginçtir, Namık Kemal *Arap harfleri*nin savunucusuydu. Bir dostuna yazdığı bir mektupta şöyle der:

"*Latin harfler dilimizi karşılayacak sayıda değildir...*

...Arap harfler değiştirildiği takdirde, bu harflerle yazılmış kitaplardan yararlanmak için yeni harflere çevrilerek bastırmak gerekir, buna gücümüz yet-

mez... Arap harflerinin kaldırılması Müslümanlığın kaldırılması demektir.. "[3]

Şöyle ya da böyle harfler değişecekti, ama resmi makamlar dini karşılarına alamazlardı. En iyisi *Latin Harfleri*nin Müslümanlaştırılmasıydı. Bu da ancak bir *fetva* sağlanmasıyla olasıydı. 1879 yılında Münif Paşa'nın Maarif Nazırlığı döneminde böyle bir *fetva* Osmanlı din ulemasından değil de İran din ulemasından elde edilmiş ve İstanbul'da yayınlanan bir Farsça gazetede basılmıştı.

Fetvada mevcut, kullanılan yazının ıslahı, hatta eğitimin kolaylaştırılması için yeni bir abecenin araştırılıp bulunması yeğ olacağı öngörülüyordu.

Ama nafile, çünkü Sünni cemaatte Şii fetvası geçersizdi. Bu fetvanın yayımından sonra, aynı zamanda bir yazar olan, İran'ın Londra sefiri Nizamüssaltana Melkom Han *Arap abecesi*ni ıslah etme yolunda 1870 yılında Arap harflerinin baş, orta ve son biçimlerini kaldırıp tek bir "ayrı" yazılan şeklini kullandı ve ünlüler için de bir takım işaretler önerdi.[3]

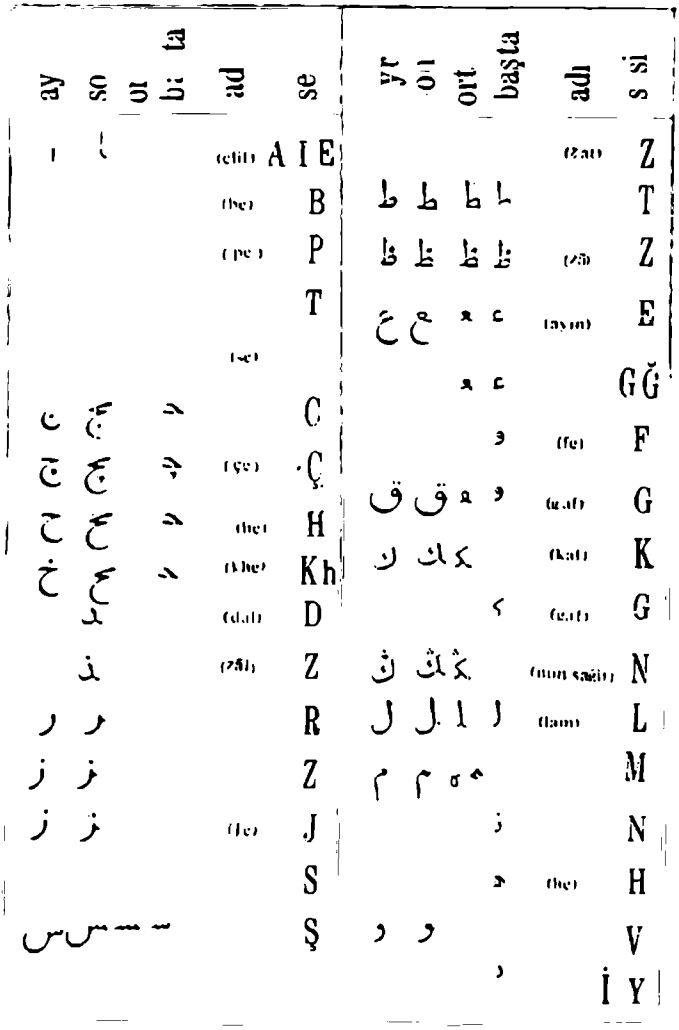
Arap harflerinin Türkçe ve Farsça'ya uyumsuzluğunun yarattığı tepkiler Azerbaycan'da da belirgin çizgilerle kendini göstermekteydi. Kuzey Azerbaycan'ın ünlü dramaturg, filozof ve reformcusu Mirza Fethali Ahundof, harf değişimi konusunu etkin bir biçimde ele aldı. Üstelik değişim yalnız Azeri yazısı ya da Türk dünyası adına yapılmıyordu. Ahundof'un önerdiği yazı sisteminin kapsamı çok genişti, "*İslam Alfabesi*" adını taşıyordu. Ahundof 1863 yılında bu konuda hazırladığı bir kitapçıkla İstanbul'a geldi. Osmanlı İmparatorluğu tüm İslam dünyasında dinsel ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Eğer İslam'da harf reformu ya da değişimi yapılacaksa, bu, Osmanlı'yla bir dayanışma içinde olmalıydı. Azerbaycan tek başına bu yükü kaldıramazdı. Ahundof İstanbul'da Sadrazam Fuat Paşa ile görüştü, Arap abecesinin ıslah edilmiş biçimini içeren kitapçığı, "Cemiyet-i İlmiyeyi Osmaniye" tarafından tetkik edildi ve,

"*Fevait ve muhassenatı tasdik ve teslim olunmuş ise de mücerret icrasında derkâr olan müşkülati azimeye mebni, bundan şimdilik mecburen sarfi nazar olunmuştur.*" (Yarar ve üstünlükleri onaylanmışsa da soyut olarak, uygulamada karşılaşılacak çok büyük zorluklara bağlıdır, kullanımından şimdilik zorunlu olarak vazgeçilmiştir) denildi.

Bu nazik red yanıtını alan Ahundof umudunu yitirmedi, *Arap abecesi*ni bırakıp tümüyle *Latin harfleri*ne geçmeyi önerdi. Tabii o da reddedildi. Ama Ahundof, kültürel ve bilimsel çalışmalarından dolayı, *takdiri humayuna mazhar, "Nişan-i Mecidiye"* ile *taltif* edildi.[4]

Osmanlı "*ana ocağı*"nda umduğunu bulamayan Ahundof, abece değişim projesinin bir yenisini, İran Sarayı'na Kacar Hanedanı'ndan Nasrettin Şah'a

Tablo I: Arap Kökenli Azeri Abecesi



gönderdi. Şah öneriyi yanıtlamaya bile layık bulmadı. Bir türlü şevkini yitirmeye yanaşmayan Ahundof son girişimini yine Türkiye'ye, bu kez Sadrazam Ali Paşa'ya yaptıysa da yine hiçbir olumlu sonuç alamadı. Yorulunca Bakû'ye döndü. "*Elifba Hakkında Poema*" adlı yergi manzumesini yazdı. Bu yapıtında Ahundof İran ve Osmanlı Devlet adamlarını şiddetle eleştirdi.[5]

Ahundof *İslam Abecesi* Projesi'nin başarısızlığından sonra, özellikle yalnız Azeriler için *Kiril kökenli* bir abece hazırladı. 10 ünlü 32 ünsüzden oluşan bu taslak da kâğıt üzerinde kaldı ve uygulanmadı.[6] Bilgin Ahundof'a göre, "*Arap yazı sistemi, harflere dayalı değil de hece kurgulu olduğundan öğrenimi zordur. Doğunun geri kalmış ülkeleri, çağdaşlaşma yarışına katılabilmeleri için bu abeceden sıyrılmaları gerekir.*"[5]

Azerbaycan'da abecenin değişimi konusu, ilk kez, Ekim Devrimi'nden sonra 28 Mayıs 1918'de kurulan bağımsız Ulusal Azerbaycan Cmhuriyeti döneminde ciddi bir biçimde ele alındı. Önce kamuoyu oluşturmak için bir "*Alfabe Komitesi*" kuruldu. Önerilen *Latin kökenli* abeceyle hazırlanmış bir de örnek kitap yayınlandı.[7] Yalnız bu cumhuriyetin kısa bir süre sonra, 27 Nisan 1920'de Sovyetize edilmesiyle değiştirme girişimi rafa kaldırıldı.

Bu döneme değin Azerbaycan'da her Müslüman ülkede olduğu gibi Arap kökenli abece kullanıldı. Osmanlılar'ın kullandıkları yöntemle. Yalnız harfler, Farsça adlandırıldı. (Biz de tablomuzda öyle yazdık.)

Sovyetize edilen Azerbaycan'ın yazı sistemi, kısa bir süre sonra *Latin kökenli* abeceyle değiştirildi.

"Acaba neden? Neden Latin kökenli harflerle?"

Bu nedenini çözümleyemedim.

"Azerbaycan'da Bolşevik iktidar kurulmamış mıydı? Ulusalcılık yasaklanmamış mıydı?"

Abece Kirilleşseydi, bunun açıklaması kolaydı, "Sovyet insanların birbirleriyle kaynaşması gerekir!" denecekti. Ayrıca Azerbaycan'ın kapı komşuları Ermenistan ve Gürcistan da Sovyetize edilmişlerdi, ama özgün abecelerine dokunulmamıştı.

"Onların abecesi birer tabu muydu? Yoksa Azerbaycan'ın Türkiye etkisine girebileceğinden mi korkuluyordu?"

اون گون بوله‌کچدی جوانلر بری بریه راست اولمادیلر.
لاکن بونلر هیچ دیه، اوده سنك قلبندن و خیالندن
ایدیلر. رشید همیشه د
ایدی، مینا ایسه دیرایدی که، اه! اواوعلان نه گوزل جوان ایدی.
بهارك ل برکونی ایدی مینا اوز اوتاغنك پنجره‌لرینی
ب درسلر ، برده بر بلبل کلوب بو درس
اوقودیغی اوتاغك پنجره‌سنك قاغنده‌کی اغاجده
بلبلك

Kupür 1· Arap abecesiyle Azerbaycan'da basılan bir kitaptan. İbrahim Musabekof, "Cehalet Fedaileri", öykü, Bakû, 1911.

22 Temmuz 1922'de alman bir kararla, 1926 yılında Azerbaycan'da toplanan ilk ve son *Türkoloji Kurultayı*ndan sonra Azerbaycan'da *Latin kökenli* abece kullanılmaya başlandı. (Buna *1. Latin* diyelim, çünkü 15 yıl sonra birtakım değişikliklere uğrayacaktı.)

9 ünlü ve 24 ünsüzden oluşan 33 harfli *1. Latin kökenli abece* ile Ruslar'ın kullandıkları *Kiril*'in yalnız "gırtlak he'si" (*kh*), *ş* ve *u* sesi veren harfleri benzeşir.

Azeri Türkçesi'nde birbirinden çok uzakta iki *e* sesi var. Biri "*ek*" sözcüğünde olan *e*, öteki, "*er*" sözcüğünde bulunan *e*. Bu iki ünlü için iki ayrı harf seçilmişti *Latin abecesi*nde. Birincisi *e*, ikincisi ters, tepetakla *e* biçiminde yazılıyordu. Ayrıca *Arap kökenli Türk abecesi*ne eklenen genizsi n (*nun-i sağır*) için bir harf yaratılmış. (*Minüskül n'nin ön bacağına kuyruk takarak.*) Adı da Türkçeleşmiş, *sağır nun* olmuş.

Bu abecenin bir başka özelliği Avrupalılar'ın *minüskül kü*'süne (q) benzer, ama yuvarlağıyla çubuğunu birbirinden ayırıp, araya köprü yerleştirilmesiyle yeni bir harf türetilmiş ve *k-g* serisinden bir ara ses verilmiş olmasıdır. Bir de *z*'nin ortasına yatay bir çubuk ekleyince *j* sesi veren bir harf çıkmıştı ortaya.

Tablo II: Latin Kökenli Azeri Alfabesi

1. Latin	2. Latin	adı	sesi	1. Latin	2. Latin	adı	sesi
A a	A a	a	A	ɳ		*Sağır nun*	N
B b	B b	be	B	O o	O o	o	O
C c	Ç ç	ce	C	Ɵ ɵ	Ɵ ɵ	ö	Ö
Ç ç	C c	çe	Ç	P p	P p	pe	P
D d	D d	de	D	Q q		kü	K
E e	E e	e	E		Q q	ku	G
Ə ə	Ə ə	e	E	ᴑ ɑ		ge	G
F f	F f	ef	F		ᴑ ɑ	ğı	Ğ
G g		ğı	Ğ	R r	R r	er	R
	G g	ge	G	S s	S s	es	S
H h	H h	haş	H		Ş ş	şe	Ş
I ı	I i	i	İ	T t	T t	te	T
Ɩ ɩ	ƅ ƅ	ı	I	U u	U u	ü	Ü
J j	J j	ye	Y	V v	V v	ve	V
K k		ga	G	X x	X x	khe	Kh
	K k	ka	K	Y y	Y y	u	U
L l	L l	el	L	Z z	Z z	ze	Z
M m	M m	em	M	Ƶ ƶ	Ƶ ƶ	je	J
N n	N n	en	N	3 3		şe	Ş

Fevral inkilabı

Qeçmiədə bizim əlqənin bir padəahı var idi. Padəah hər nə desə, hamı ony edərdi. O devlətli adamların tərəfini saklajardı. Iəçi və qəntlilərin iəi çok pis qeçirdi. Bynların kazandıgı əzunə kalmajırdı.

Bir neçə il byndan iləri fevral ajında, iəçilər padəahı taxtdan saldılar. Amma devlətlilər sokylyb onyn jerini dytdylar, həqumət duzəltdilər. Padəah taxtdan duəməqin iəçi və qəntlijə heç xejri olmadı.

Bynlar səzu bir jerə kojyb, haman ilin oktjabr ajında devlətliləri də kovyb Əyra həqumətini kyrdylar.

Kupür 2: 1926 yılında Bakû'de basılan "Alfabe" kitabından bir metin.

3 Kasım 1928'de Türkiye'de gerçekleşen Harf Devrimi sonucunda Türkçe için *Arap abecesi* tarihe karıştı ve Azeri insanı özlem duyduğu Türk kültüründen payına düşeni alacağına umutlandı.

"Ama dönem Stalin dönemi."

1 Haziran 1932 tarihinde, merkezi yönetim Azerbaycan'ın *Latin abecesi*nde birtakım değişiklikler yaptı.[8] Ortaya çıkan yeni yazı sistemine 2. *Latin kökenli abece* diyelim. 2. *Latin*'de yine 9 ünlü var, ama ünsüzlerden biri atılmış; *sağır nun*. Birçok harf de birbirleriyle köşe kapmaca oynarcasına yer değiştirmiş. Şöyle, *c* ile *ç*, *g* ile *ğ* ve ince *k* ile kalınıyla... Nedense Kiril kökenli *ş* yerine Türkiye abecesinin *ş*'si alınmış ama *ı* sesini veren ünlü değişmiş, yerine *Kiril kökenli*si konmuş.

İlginçtir, bundan sonraki dönemlerde Azeri okur yazarı tarafından *Latin kökenli abece* ulusal bir değermişcesine benimsendi, özenle işlendi ve özümlendi; sonuçta evrildi. Yani iki *Latin kökenli abece*'den kendilerine göre en uygun olan harfleri kullanmaya başladılar. Bu kez ne bir kanun gereği ne de Merkez'den gelen emir zoru vardı. Ortaya bir üçüncü dizin çıkmıştı, *Karışık Latin Kökenli abece*. İşte bir örnek:

Yazın Tarihi'nin bu sayfası kapatılıp *Kiril abecesi* dönemine girilmesinden sonra da bu *ulusal (!)* abece gönüllerde yaşatıldı.[9]

*

BIR NEÇƏ SƏZ

Çəlil Məhəmməd Quluzadə (Molla Nəsrəddin) kyllijjatьnьn bu çildinə, onun 1894-çy ildən əmrynyn son illərinə qədərki myddətdə jazdьqь mənsur əsərlər (hekajələr, novellalar, xatirat, parodia və i. a.) daxil olur.

Materiallar, istər Dil-Ədəbijjat Institutunda toplanьlan jazma əsərlər arxivindən, istərsə 1903-çy ildən bəri Məhəmməd Quluzadənin iştirak etdiji mətbuat orqanlarьndan (zurnal, qəzetə) toplanmьşdьr. Bu çildin də tərtibində, birinçi çildin tərtibi zamanь əsas gətyrylən prinsiplərə riajət edilmiş, Molla Nəsrəddin nəsrinə, dilinə, sintaqsis və stilistiqasьna xas çihətlər saqlanmьşdьr. Bundan dolajь əsər, bugynky imla ilə dejil, bəlkə olduqu kibi verilmişdir. Materiallar, mevçud jazmalarla myqajəsə edilmiş, fərqlər, kitabьn sonunda ajrьça qejdlər şəklində gəstərilmişdir.

Kupür 3: *2. Latin'e* bir örnek. C. Mehemmed Kuluzade, "Eserleri", cilt II, Bakû, 1936.

Əz məmləqətləri hudydynda, kьrgьndan məhv olan, əz içərisindən mutəmadijən saglam, canlь jeni-jeni əsqərlər çьkaran millətlər qərunur. Əlum sijlabьnьn by canlь akьnlarьnь qəz ətəri olarak qərur.

Şimalda, cənybda, gərbdə muharəbə qedir. Hər hansь tərəfə bakьrsan—çarpьşma qedir.

Xəjala dalmьş, solgyn bənizli sejirçilərdən birisi dirsəqi ustə kalkarak, indiqi və qələcəq muharəbələrdə vyryşacak adamlarьn mikdarьnь sajьb hesablajьr. Otyz miljon əsqər! Qəzləri kanlь çarpьşma xəjalatь ilə doly olan baska birisi, dodaklarьnь tərpədərəq ,nə isə deməq istəjir...

Kupür 4: "Karışık" Latin kökenli Azeri abecesiyle yazılan bir metin. Henri Barbusse'nin "le Feu" adlı romanının Azerice çevirisi. "Od İçinde", Bakû, 1930.

Çok geçmeden 1939 yılında Merkez'den gelen yeni bir emirle Azerbaycan'da yazı sistemi yine değişti. "Bu kaçıncı değişim?" diye sormayın. Herhalde son değil. Bu kez *Latin* harfler kaldırılıyor yerine *Kiril*'ler yerleştiriliyor.

"Bu kez artık amaç Sovyetleştirmek olsa gerek," de demeyin...

"Yoksa Ruslaştırmak mı?"

Bilmiyorum... Bildiğim şu ki yine kapı komşu Ermeni ve Gürcüler'in özgün abecesi yerinde duruyor.

"Onların mı dokunulmazlığı var? Bunlarınkinin dokunurluğu mu?" O da bilinmez. *Kiril abecesi*, Arabınkinden beter. Ne ünlüsü ne ünsüzü Türkçe'yi karşılamaz.

"Ama dönem Stalin dönemi."

Adına *1. Kiril* diyeceğim yazı sistemi 36 harften oluşur, 12'si ünlü 24'ü ünsüz. Ruslar'ın bugün kullandıkları *Kiril abecesi* aynen alınmış, "*ışşe*" hariç. Ayrıca bu abeceye iki türlü *g*, bir *c*, bir *ü*, bir *ö*, bir de *h* eklenmiş. (Bu sonuncu Latin'den çalıntı; minüskül şekli.) Bu abecede üç tane ünlü-ünsüz karışımı var; *ye*, *yu* ve *ya*. Onlar da alınmış. Bir de ünsüz-ünsüz karışımı; *ts*, o da ihmal edilmemiş.

"Peki onunla Azeri Türkçe'de ne yazılır?"

Hiçbir şey yazılmaz. Onu nazar boncuğu olsun diye almışlar.

БИРИНЧИ ПӘРДӘ

Балашын эви. Көһнә гайда илә дөшәнмиш бир эв.
Севил тәк отуруб охуюр.

С е в и л. Эй бивәфа яр сәни
Нечә салым яда мән.
Чәрхи фәлок гоймады
Кам алым дүнядә мән.
Аман, ай аман, залым яр. (2)

Сәнә нә олуб залым яр,
Гадан, балан алым яр,
Сән ки, белә дейилдин,
Сәни бир өйрәдән вар.
Аман, ай аман, залым яр. (2)

К ү л ү ш *(әлиндә лампа кәлир)*. Севил, нә үчүн белә солғунсан, йохса бир ери ағрыйыр?

Kupür 5: 1. Kiril ile yazılan bir metin. C. Cabbarlı, "Eserleri", cilt II, Bakû, 1957.

Tablo III: Kiril Kökenli Azeri Abecesi

1. Kiril	2. Kiril	adı	sesi
А а	А а	*a*	A
Б б	Б б	*be*	B
В в	В в	*ve*	V
Г г	Г г	*ge*	G
Ғ ғ	Ғ ғ	*gı*	Ğ
Д д	Д д	*de*	D
Е е		*ye e*	YE
	Е е	*e*	E
Ә ә	Ә ә	*e*	E
Ж ж	Ж ж	*je*	J
З з	З з	*ze*	Z
И и	И и	*i*	İ
	Ы ы	*ı*	I
Й й	Ј ј	*ye*	Y
К к	К к	*ka*	K
Қ қ	Қ қ	*ge*	G
Л л	Л л	*el*	L
М м	М м	*em*	M
Н н	Н н	*en*	N

1. Kiril	2 Kirlil	adı	sesi
Ө ө	Ө ө	*o*	O
Ө ө	Ө ө	*ö*	Ö
П п	П п	*pe*	P
Р р	Р р	*er*	R
С с	С с	*es*	S
Т т	Т т	*te*	T
У у	У у	*u*	U
Ү ү	Ү ү	*ü*	Ü
Ф ф	Ф ф	*ef*	F
Х х	Х х	*kha*	KH
Һ һ	Һ һ	*haş*	H
Ц ц		*tse*	TS
Ч ч	Ч ч	*çe*	Ç
Ҹ ҹ	Ҹ ҹ	*ce*	C
Ш ш	Ш ш	*şe*	Ş
Ы ы		*ı*	I
Э э		*e*	E
Ю ю		*yu*	YU
Я я		*ya*	YA

Tablo III'ten de anlaşıldığı gibi seçilen *ilk Kiril*, bir süre sonra *2.si*yle değiştirildi. Bu yenisi 32 harfliydi, 9'u ünlü, 23'ü ünsüz. Nazarboncuğu *ts* atılmış, bir de *ye*, *yu* ve *ya*'lar... Bugün kullanılan yazı sistemi de şudur işte:

Өзиз һәмвәтәнләрим!

Бу кечә саат 1.18 дәгигәдә гыш өз өмрүнү битирир, ел-обамыза баһар илк гәдәмләрини гојур.

Мән бу сөзләри бир гәдәр дә рәмзи дејирәм, үнки 1990-чы илин гышы халгымызын тарихиндә ән ағыр фәслә чеврилди. Амма кәлимли-кедимли дүнјамызда јенә дә һәјат өз ахарындадыр.

Бу бајрам әрәфәсиндә арзум будур ки, халгымызын бүтүн ағры-ачысы, дәрд-сәри керидә галсын.

Kupür 6: Azerbaycan'da bugün kullanılan Kiril abecesine bir örnek. "Azerbaycan Kadını" dergisi, Bakû, 3 Mart 1990.

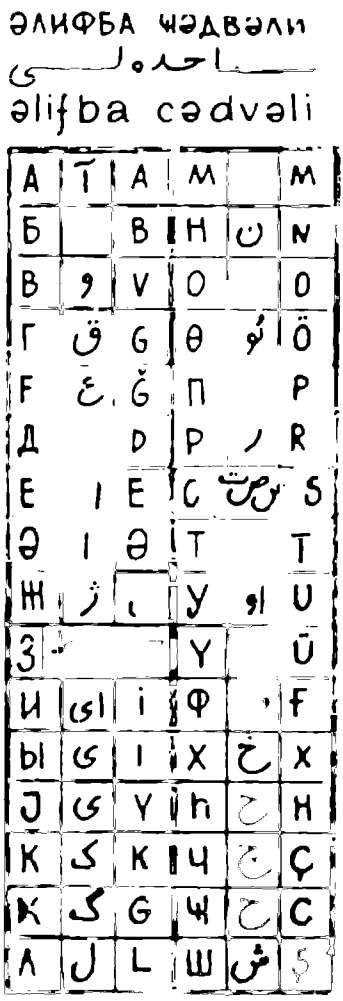
Azerbaycan aydını, daha doğrusu okur yazarı, özellikle Sovyetler Birliği'ndeki *perestroyka* gürültüsünden uyanan ve kabaran ulusalcılık hareketine bağlı olarak *Kiril abecesi*ne iyice sırt çevirmiş durumdadır. Seçenek, her Azeri'nin gönlünde ulusallık kertesine ulaşan ve daha önce de denenen *Latin kökenli abece* olsa gerek.

Geçen 70 yıl boyunca devlet tarafından Azerbaycan'da, güneyde İran Azerbaycanı hedeflenerek *Arap abecesi*yle, zaman zaman gazete, dergi, broşür ve kitaplar basıldı ve yayınlandı. Amaç komünizm propagandası. Şimdiyse Bakû'de "Vatan Cemiyeti" tarafından yayınlanan "Odlar Yurdu" gazetesi üç ayrı abeceyle yazılmakta. *Arap abecesi*yle yine İran Azeri Türkleri'ne hitap edilmekte. (Yazıdan "sağır nun" kaldırılmıştır. Çünkü Güney Azerbaycan'da bu harf hiçbir zaman kullanılmadı.) *Latin abecesi*yle Anadolu'da ve dünyanın değişik yerlerinde bulunan Azeriler'e seslenilmektedir. Şimdi amaç ulusalcılığı yaymak...

"Odlar Yurdu" gazetesinin kullandığı *Latin harfler* Türkiye'de kullanılanın aynıdır. Yalnız Azeri fonetiğinin önemli öğesi, farklı *e* sesleri, daha önce kullanılan *Latin kökenli abeceler*'de olduğu gibi birbirinden ayrılmıştır. Bir de *kh* ünsüzü için *x* harfi var.

Bu gazetenin kullandığı abeceler sık sık bir cetvelin yinelenerek basılmasıyla okura tanıtılmaktadır. Bu cetveli aynen veriyorum.

Tablo IV



BAKIDA MƏDRƏSƏ AÇILDI

Bakıda Zagafgaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsi nəzdində mədrəsə açıldı.

Mədrəsənin rektoru Gazi Əhməd Abbasov demişdir:

— Mədrəsənən məqsədi dini və dünyəvi elmlərə mükəmməl yiyələnən, Vətənə sədaqətli ilahiyyatçı gənclər yetirməkdir. Burada Qur'an, din tarixi, islam əqidələri, Azərbaycan, ərəb, fars, ingilis və rus dilləri, xəttatlıq və qiraət dərsləri keçiləcək.

Kupür 7: Bakû'de yurtdışı için hazırlanan "Odlar Yurdu" (No 10, Ekim 1989 sayısı) gazetesinden (mutlu) bir haber.

Bütün bunlardan, herhangi bir Azeri okur yazarının her üç abeceyi bildiği anlamı çıkmasın. O yalnız Azerice'yi *Kiril abecesi*yle okur. Şimdi bu Kiril yazı sistemi değişecek; ama nasıl?

İşte gündemde olan merak konusu bu.

Bakû'de yayınlanan "*Edebiyat ve İncesanat*" gazetesinin 11 Mayıs 1990 günkü sayısındaki Azerinform kaynaklı bir habere göre,"Azerbaycan *Komünist Partisi*, ideoloji bölümünde yapılan bir toplantıda Azerbaycan abecesinin tarihsel gelişimi, bugünkü durumu ve gelecekte alacağı biçimi gündeme getirdi.

"Geçen yüzyıl içinde Azerbaycan abecesi iki kez değiştirildi ve aynı dönemde 3 değişik yazı sistemi kullanıldı.

"Birinci değişim, yani Arap harflerinin Latin ile değiştirilmesi tarihsel ve çağdaş bir zorunluluktan doğmuştu. Sonradan Kiril abecesine geçiş sadece Stalin'in *inzibati tedbirlerinin* sonucuydu. Hiçbir zaman onay görmedi.

"Bugünkü koşullarda gerek aydın kesim, gerekse geniş halk kitleleri defalarca abecenin değişme sorununun yeniden ele alınmasını istediklerini yeniler. Sonuçta Azerbaycan dilinin çok ince özelliklerini yansıtabilen bir abeceden yararlanmak konusuna bir kez daha yanaşmak ulusal kültürünü geliştirme amacına uygun sayılmaktadır.

"Toplantıda, soruna çözüm getirmek için, *tarihçi, filolog* ve *kültürolog* bilginlerin büyük bir rol oynayacakları açıklandı.

"Alınan karara göre, Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti İlimler Akademisi'nin Elyazmaları Enstitüsü'nde *Abece Bilimsel Komitesi* kurulacak ve çalışmalarına başlayacak. Komitenin ilk adımı abecenin değiştirilmesiyle ilgili pratik bilimsel sorunların araştırılmasıdır.

"Toplantıda konuşan Azerbaycan *Komünist Partisi* Merkez Komitesi İdeoloji Bölümü Başkanı F.G. Muradaliyev'in değişme konusundaki açıklamaları oldukça yararlı olmuştur."

Şimdi Azeri aydını düşünüyor: "Abece değişecek, bu kesin. Ama neyle değişecek? Türkiye abecesiyle mi?" Bekleyelim biraz. Belki aşağıya aktardığımız yazı konumuza ışık tutabilir.

Feridun Ağasıoğlu'nun Bakû'de yayınlanan "*Azerbaycan*" adlı gazetenin 30 Mart 1990 tarihli sayısında çıkan uzun yazısında bakın neler var:

"...Genellikle abeceyi değiştirmek halkın manevi değerleri ve kültürüne indirilen ağır bir darbedir. Halkın ekonomisini sarsan ağır bir zarardır. Buna karşın tüm sorumluluklarıyla bilmekteyiz ki kullandığımız abeceyi değiştirmek bir sürü istenilmeyen duruma neden olacak ve zorluklar doğacak... Eğer mevcut yazı sistemimiz kültürümüze hizmet etmiş olsaydı, onu değiştirmek tabii ki çok büyük bir hata olurdu...

"Ne yazık ki bugünkü abecemiz için böyle söyleyemeyiz. Hele ötekı Türk halkları bir yana, yanıbaşımızda Anadolu'daki kardeşlerimiz *başka bir yazıyla*,

Aras çayının ötesindeki adaşlarımız *daha başka bir yazıyla*, biz de *malum, kimse tarafından çözülemeyen bir yazıyla* "Tarih" yaratıyoruz..."

Yazar konunun önemini belirttikten sonra, tüm Türk halklarının *tek bir abeceden* yararlanmalarının *zorunlu* olduğunu söylemektedir.

"...Avrupa'dan Çin'e, Irak'tan Yakut'lara dek yayılan Türkler'in kültürel ilişkileri yalnız tek bir yazı sistemine sahip olmalarını gerektirir," dedikten sonra tüm Türk dünyası için, yani *tek tip Türk abecesi* için 4 seçenek ortaya koymaktadır.

1- *Eski Türk Uygur, ya da Orhon Göktürk abecesi*ni günün icaplarına uydurarak kabullenmek.

2- *Arap kökenli* yazı sistemini ıslah ederek kullanmak.

3- Tamamiyle *yeni*, Türkçe'ye *özgün bir abece* yaratmak. (Ali Kürdistanlı'nın yarattığı "Evren Abecesi" gibi.)

4- Denenmiş *Latin Kökenli* tek tip bir abece seçmek.

Yazar seçimin çok zor olacağını da ayrıca hatırlatmaktadır. Konu üzerine yazdığı "*Azerbaycan*" gazetesinde bir tartışmanın açılacağını da belirtmektedir. Feridun Ağasıoğlu'nun "Zararın Neresinden Dönsek Kârdır" adlı bu yazısında, tek tip Türk abecesi için *Latin kökenli* bir taslak önerilmektedir. Öneride, Türkçe'de bulunan bütün sesler için, ister ünlü olsun, ister ünsüz bir çok harf sıralanmaktadır. "Umumtürk" yani *Türk Halklarıarası Kurultayı* bu önerilenlerden en uygununu seçsin.

Yazara göre seçimde şu 5 ilke göz önünde bulundurulmalı:

1- Dildeki *her ses (fonem) için bir harf* seçilmeli. Türkiye abecesinde bu eksiktir. "*er*" sözcüğündeki ünlüyle, "*ek*" sözcüğündeki ünlü aynı olmadığı halde tek harfle *e* ile gösteriliyor. Başka örnek, yağan "*kar*" ile kazanç olan "*kâr*"da başka *k*'lar var ama aynı harf kullanılıyor. Bir başka örnek, tren *Gar*'ındaki *g* ile "*rüzgar*"daki *g* aynı değil... Bu ve benzeri durumlardan kaçınılmalı.

2- Harfler, seslerin *diyalektik ilişkileri*, metinlerdeki seyrek ya da sık bulunabilmesi olasılıkları, işlerliği ve kolay kullanımı yönlerinden elverişli olmalı... Harflerde *nokta, çizgi, şapka, kuyruk* ve benzeri *eklentiler* olmamalı.

3- Yeni abece *pedagoji* ve *psikoloji* yönünden de kusursuz olmalı ki öğretim ve öğreniminde zorluklar doğmasın. El yazmasında birbirine bitişen harfler bir başka harfe benzeşmemeli. Örneğin not alırken hızla "mumunu"

yazmışsak bunu sonra hatasız okuyabilelim.

4- Harfler dilde olan *fonemler sistemine* ve harflerin söyleniş çıkışına (*mahrecine*) uygun seçilmeli.

5- Tek tip Türk abecesinde yerel bölgelerin *özel sesleri için özgün harfler* seçilmeli. Örneğin Türkiye abecesinde bulunmayan ama Azeri Türkçesi'nde bulunan kimi ünlü kimi ünsüzler için..."

*

Feridun Ağasıoğlu'nun *özgün önerileri* hoş, güzel, ama Azeri toplumunu etkisi altında bulundurmak isteyen *belirgin başka etkenler* var. Bunlardan biri bizim Bozkurtlar... Düzenledikleri geziler, görüşmeler, toplantılar, büyük kongreler, kentleri yerinden oynatan mitingler ve de güdümlerindeki basın...

"Neyi, ne kadar etkileyecek?"

Ötekisi, İran'ın İslam Cumhuriyeti'nin ortaya koyduğu olanaklar. Gürül gürül akan bir pınar... Evet, Çarlık Rusya ile arasında 11 yıl süren savaşlar sonunda İran, "Gülistan-1813" ve "Türkmençay-1828" antlaşmalarıyla Çarlık Rusyası'na kaptırdığı Kuzey Azerbaycan ve çevresine yeniden sahip çıkmanın tam zamanı olduğuna mı inanıyor? Öyleyse mevcut durum az daha uzarsa Kuzey Azerbaycan'ın, İran İslami Cumhuriyeti'nin bir eyaleti olması hiç de sürpriz olmayacak. Bunlar konumuzu aşar. Ben konumuzun can alıcı bir noktasına dokunayım:

Bakû TV'si haftada şimdilik iki kez Azeriler'e Arap abecesini öğretiyor... "Herhalde bu, Araplar'ın girişimi doğrultusunda gelişen bir olay değildir." Bakû'de herkesin elinde "Elifba Cetvelleri" ve yığınla Arap abecesiyle yazılmış, Azerice broşür ve kitap var...[10]

"Bu işin sonu nereye varacak?"

Bırakın soru sormayı... Sıkıldınız besbelli... Ben de sıkıldım; bitiriyorum. Yalnız öğrenmek istediğim bir husus var, şu: Diyelim *Tek Tip Türk Abecesi* seçimi için "*Türk Halklararası Kurultayı*" Bakû'de toplandı, (ki bunu İran İslami Cumhuriyeti finanse eder, herhalde.) Bu çalışmaya bizden kimler katılır? Bozkurtlarımız? Siyasilerimiz? Turancılarımız? Liberal tüccarımız? Ya da yalnız grafologlarımız mı?

Merak edilir ve başarılar dilenir...

NOTLAR:

1. Arığ, Fatma, "*Azeriler İkili Ticarete Sıcak*", *Cumhuriyet*, İstanbul, 31 Mayıs 1990.
2. Bahaettin, M., "*Yeni Türkçe Lugat*", Evkaf-i İslamiye Matbaası, İstanbul,(basım yılı belli değil.)
3. Karal, Enver Ziya. "*Tanzimattan Sonra Türk Dili Sorunu.*", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, cilt 2, s. 311-319, İstanbul, 1985.
4. Yurtsever, A. Vahap, "*Mirza Fethali Ahuntzade'nin Hayatı ve Eserleri*", s. 20, 21, 22, Ankara, 1950.
5. Sovyetler Birliği, İlimler Akademiyası, Azerbaycan Filialının Haberleri. *Büyük Azerbaycan Yazarı ve Düşünuru Mirze Feth Ali Ahundof'un doğumunun 125. Yıllığı*, s. 27, 28, 190, Bakû, 1938.
6. Azerbaycan "*Yazı Maddesi*", İnönü Ansiklopedisi, cilt IV, s. 437, Ankara.
7. Azerbaycan Gazetesi Koleksiyonu, Eylül 1919-Nisan 1920 sayıları, Bakû.
8. *İstiklal* dergisi, No 11, yıl 1, Haziran 20, Berlin, 1932.
9. Bu konuda daha fazla bilgi için, yazarın "Azerbaycan" dergisindeki "*Azeri Yazısının Değişim Tablosu*" adlı makalesine bakınız, Ankara, Ocak-Şubat 1960.
10. Yazarın kendi gözlemleri.

SİYAH MONOLOG

Yakuttan güz, denizin düğünü. Gömüler!
tayfundan artakalan. Parmaklarında
kokusu defnenin. Ey bağışlanmış
düş!
yıkımlardan sonra. Akıp gitti
gözyaşları kalbin mahzenine. Ey mağma!
tortundan doğacak mutlu gün. Zincir
çözülecek dilden. Bilinmezin
sunusu: Afyon ve simya
öpüş ya da ateş.
Her çıkrık sesi Söylen.
Bitmeyen
gece anıları: Yorgun tin; hâlâ
göğsünde o saçlar. Her aşık
ötekinin yitiği : Ilgımlar! Dünya
böyle gülümsüyor; bellek de
hem yarasa kesiliyor hem kelebek. Akşam!
doğurgan gökkuşağı. Bildiğim tek
umut vakti. Kemiksi sar'a. Kılıç

ve balta. Kim kimin uğruna düştü çöle?
Çifte uçurumu insanın: Firar
ve Yurtsama. O tek sözcük için
bunca terkediş, bunca yanış.
Fırlat
kendini fal zamanlarına, dolmuş
vadelere, kurgusuz saatlere. Acıdır
kuytularda döllenen. Yasa ve töre
erteliyor hep senin yangın-söylevini.
Ayaklan
kötürüm yürek! Kibritini çak
ey kundakçı melankoli. Çatlak
aynalarında vapur tuvaletlerinin;
dövüldüğümüz karakollarda, polikliniklerde
ey çiğ düşmüş kanser tarhları. Kharon
şimdiden topluyor ağızlarından
paralarını. -Kara kıyamdır
diyor yelkovan-
yaşayanların Kurtulmalığı. Yeşimden vampir
emdin
gölgeliğin geçmişini. Artık söyle
izbelerin vaadini. Bağışlanıp gömüleyim
bir dağ çeşmesinin yanına. Soğur beni toprak
ışığı gibi dolunayın, sözcükleri gibi
yeni konuşan bebeğin. Geldi mi tan vakti
Erden'in? İç geçiriyor dere,
iç geçiriyor yazın anısıyla tutuşmuş
çamlık. Çünkü "kan var
kelimelerin altında". Bağlanma ve aldanış!
Bu mu söylediğiniz
tüm yapıtlar? Başak
bu giz yüzünden mi sarı?

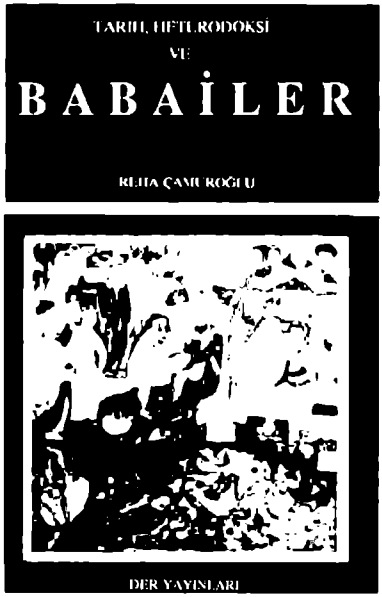
Gece anıları:
çalınan kapılar, pencerede
ağlayan çocuk, denizde
sürüklenen kitaplar. Kanlı hayalet!
geri dön hep. Bellek kaz, dirilt: parıldasın
som altın gibi ip. Kardeşlerin, oğulların kemiği
kapı ve telefon zilleri gibi çalsın,
çalsın!
yaşandı ataların söz ettiği Kıyamet.
Bir vaha gerek ağlamak için. Anımsa
-her hazine, diye yazmıştı
adını sağanağa gömdüğün ozan-
kargışlandı çoktan. Abanozdan kırık
bir yontu benim aradığım. Kumun
ve buzun pusulası:Kirlenmemiş Tin. Tanklar
kente giriyor. Kadın ve metrdotel
duruyorlar koridorda, bilmiyorlar birbirinin
Dilini. Yükselen müziği dinliyorlar: Güller
budandı, ocak tütüyor, çarşaflar tertemiz;
hazla titreyecek birazdan bedenler. Valizi
alıyor metrdotel ve "Bach diyor, mutlulukla ağıyor
kadın da "Johan Sebastian Bach" diye ekliyor. Tek
armağan bu! Tek yanıt bu! Tözünde
insanın Yalvaç da Zalim de. Kim
inildiyor terkedilmiş bahçede? Yorgun saatler,
dallardaki yağmur. Tenden
sıcak sesler. Göğsümdeki siyah döğme
yeniden açıyor her sabah. Alevinle
sar beni. Bu kösnül titreyiş
insandan insana kalan. Har ve buzul:
Uçurumları tinin. Ey koylar
güzeli! Mehtap sindi göğsüne. Taçlandır
ikimizin ve herkesin olan

bir Anlık Sözü. Sen de parılda
ateş böceği:
        her vedâ
bir vaaddi. Dağılsın, dağılsın
bu karabasan ve veba.
Yakuttan
güzün içinden geldin. Elinden
düşürdüğün gül,
yankılandı bir org
gibi

Zamanlarda.

BABAİLER, TARİH VE TAHAKKÜM

Reha Çamuroğlu, İskender Savaşır, Semih Sökmen



Aşağıda okuyacağınız yazı, Reha Çamuroğlu'nun 1990'da Der Yayınları'ndan çıkan kitabı Tarih, Heterodoksi ve Babailer'*ın esinlendirdiği bir konuşmadır.*
Kitabın arka kapağında metinden yapılan şu alıntı yer alıyor: "Tarih nedir? Yaşlıdır, erkektir, avcı-savaşçıdır, sakallı bilgedir. Tarih, TRT televizyonunun yarı deli tarih profesörü kompozisyonuna söylettiği gibi "affetmez", süründürür, unutturur, çarpıtır. Toplum tarihi ya da "karşı-tarih" yazılmasını olumlu buluyorum, ama tarihe karşı da yazılmalıdır. Benim denediğim kendimizden bir örnekle bu. Babailer, Alevilik ve Bektaşilik, tarihin yokediciliği karşısında dayanmışlardır, bu direnişi anlamaya... çalıştım. Bir taraf olarak yazdım,"objektif" olarak değil. Bu taraf Babaileri katleden Anadolu Selçukluları'nın tarafı değildir."

SEMİH SÖKMEN: Beni kitabında heyecanlandıran şey, açık bir şekilde ifade edilmese de, Anadolu'da belli bir tarihte, belli bir dönemde geçmiş bir olaya bir tarihçi olarak senin bakışın oldu. Tarihsel akışa bir şans, bir pay bırakmak ve işte herşey çok başka olabilirdi deyip, orda bir umut görmek istiyor gibisin... Sanki Anadolu kültüründe bir yerde boğulmuş bir şansı diriltme çabası, onu açığa çıkartma, gösterme çabası gibi geldi. Bunu açmak ister misin? Bu şans neydi, tarih yazımının dışında, bir söyleşide, o tarihe bakınca ne gördüğünü, Anadolu için nasıl bir şans gördüğünü belki biraz daha rahat dile getirebilirsin?

REHA ÇAMUROĞLU: Tarihte şans hep çok katı olduğumuz bir konu. Yani hep bugünden baktığımız için, ne bileyim bilgisayarın önünde oturup Lud-

dist'leri, Enrage hareketini konuşurken tabii ki bu adamların hiç bir şansı yoktu demeye çok eğilimli oluyoruz. Yani bu adamların makinelere karşı hiçbir şansları yoktu. Ama ben kitapta aktüel şanslardan bahsetmek istemedim. Yani Babailer'in Hıristiyanlarla ve diğer inançlardan kişilerle birlikte, heterodoks müslüman bir kesimin ayaklanmasını, belirli şekilde birlikte yaşamalarını sağlayabilmeleri 13.yy Anadolusu'nda aktüel bir şans yaratabilir miydi? Benim için asıl sorun bu değildi. Esas sorun onun çağrışımlarının, tarihteki bu olayın çağrıştırdıklarının, bizim zihnimizde nasıl bir farklılık yaratabileceğiydi, yani derdim hiçbir zaman Babailer'in, bugüne, 1990'a nasıl farklı bir Anadolu bırakabilecekleri spekülasyonlarını yapmak değil. Ya da Luddist'leri ya da Fransız devrimindeki Enrageleri tartışırken kesinlikle bu değil sorunum. Sorunum, bize ne çağrıştırabileceklerini kestirebilmek, buralardan başka yerlere varabilmek.

Mesela çok önemlidir; halâ Malazgirt savaşının yıldönümleri kutlanır ve Malazgirt Savaşı bir nokta olarak gösterilir, işte Türkler'in Anadolu'ya girişi diye. Hayır, Türkler bundan çok önce girdiler Anadolu'ya. Yerli halkla birtakım ilişkiler kurdular, yerli halk onlara çok çeşitli yaklaşımlar gösterdi, ama bu çeşitli yaklaşımlar içinde kesinlikle evlenme, birarada yaşama gibi ilişkileri görebiliyoruz. Oysa bugünden bakıldığında Anadolu'nun fetih sürecini görüyoruz çünkü nerdeyse mekanik bir kesinlik bu. Ama bugünden kurulan bir kesinlik. O zaman fetih miydi sözkonusu olan? Kitapta başka bir yerde vurgulamaya çalıştım: Miryakefalon Savaşı'nda Bizanslılar, Türkleri Anadolu'dan atmaya çalıştılar, deniyor. Bizans Devleti'nin dahi Türkleri Anadolu'dan atmakta pek bir kazancı olacağını zannetmiyorum. Bizans devleti nüfus getiriyor arada bir Anadolu'ya. Selçuklu Devleti'ni zayıflatmak, hatta yıkmak olabilir amacı. Ama Türklerle, Selçuklular'ın ya da işte Danişmentliler'in, ya da başkalarının özdeşleştirilmesi, başka devletlerin özdeşleştirilmesi garip bir olay. Yani Türkler deyince bunu birtakım devletler bazında anlamak garip bir olay. Tekrarlayayım benim burada sorunum; Bugün 1990'da yaşadığımız mekân ve içinde varolduğumuz sembolik yapı şöyle olabilirdi demekten öte neler olabileceğine dair birtakım çağrışımlar yaratmak.

S.S.: Ben şöyle birşey demek istemiştim. Son derece haklısın söylediğinde, ancak aramızdan bir kişi bile bir iki saatliğine de olsa o günleri göremiyor, değil mi? Yani zaman makinası gibi bir şey aracılığıyla senin ele aldığın dönemde iki saatliğine etrafı görebilseydi, nasıl bir zihniyetle tekrar bugüne dönerdi gibi birşey benim sezdiğim. Senin yaptığın iş böyle bir tarih yazmak gibi geldi bana; Gündelik olarak tarih diye andığımız şeyden çok farklı. Okurken metin yer yer az sonra roman olacakmış gibi geldi bana. Bunu düşündürmüştü. Az sonra edebiyat olabilirmiş, roman olabilirmiş gibi.

R.Ç.: Ben de bunu hep yaşadım, kitabı yazarken, yazmaya başlamadan önce aslında bir seçenek belirmişti önümde. Masal yazmak. Hani bir yerde yaptığım gibi; İskender'in de *Demokrat*'taki yazısında aldığı gibi, belki de nehirler çocukların kanıyla kirlendi; bunun üzerine çocuklar da kirlendi. Bir yerde masal yakalamak istedim, işte Kaygısız Abdal'ın "kelebek ok yay almış, ava şikâre çıkmış" deyişini hatırladım. Orada açıkçası ayının ve domuzun karşısındaki kelebek gibiler Babailer. Ben bunu yakalamak istedim. Kırşehir'e gittim, Malya Ovası'na gittim, savaşın, son savaşın geçtiği yere. Oraya baktım; orda siyah elbiseli ve kırmızı şapkalı adamları düşündüm, kadınları ve çocukları düşündüm. Kırşehir'de Malya Ovası'nda, koskoca bir ova, sapsarı başaklar vardı o mevsimde ve ne olabilirdi diye düşündüm. Köylüler hâlâ bazen kafatası çıkıyor, kemik çıkıyor diyorlar. Yani bir yandan da bu kafatasları ve kemikler kadar yakın bize bu olay —tabii belli değil, o olaydan mı kaldı, bilemiyorum. Ama evet, o meydanda 10.000 kişi ölmüş birbirini öldürmüş, belki de kafatasların bir kısmı gerçekten o olaydan kaldı. 1239-40'daki —tarih takvim değişikliklerinden dolayı biraz karışıyor— o olaydan kalmış olabilir ve o kemikler kadar bize yakın bu olay; ama biz bir taraftan da dünyalar kadar uzağız onlardan. Yani onlardan yaklaşık 200 sene sonra Kaygusuz Abdal kalkıp, kelebeğin ok ve yay alıp domuz ve ayı avına çıktığını yazabiliyorsa, bizim zorlanmamız gerekiyor, Kaygusuz Abdal'ın yazdıklarına biraz girebilmemiz için. Onu başka terimlerle ifade etmemiz gerekiyor; işte belki sürrealizm gibi, ne bileyim başka bir şeylerle de ifade etmemiz gerekiyor.

İSKENDER SAVAŞIR: Kitap her an romana geçecekmiş gibi birşey sergilese de, sonuç olarak masal ya da roman değil, tarih. Şimdi demin, ilk soruya cevap verirken sözettin: Luddistler, Enrageler ve Babailer. Üç ayrı grup insan ve bunların bugüne taşınmasının bir farklılık yaratacağını düşünüyoruz ve bu farklılıktan birşey umuyoruz. Şimdi şunu soracağım: üç farklı şeyden bahsediyoruz, peki bu üç olayı ortak kılan yahut bu üç olayın bugüne taşınmasının yaratacağı etkiyi ortak kılan şey nedir?

R.Ç.: *Tahakküm* diyeceğim. Gramsci'nin bir lâfı var: "her ayaklanmada, her devrimde anarşizm olmuştur", diyor. "Ama Marksizm, kapitalizm çağının hareketidir". Gramsci'nin bu saptaması doğru bence. Marksizm'in, kapitalizmi ne ölçüde çözüştürücü bir hareket olduğu ayrı bir sorun. Ayrı bir sorun da, cümlenin birinci yarısı, "her ayaklanmada, her devrimde bir anarşizm olmuştur" kısmı bence doğru. Burda tabii ben anarşizmi şu anlamda ele almıyorum. Yani çok daha rijit bir şekilde 19. yy. ortalarında Proudhon'la birlikte ortaya çıkan ve gelişen belli bir düşünsel ve toplumsal akım olarak ele almıyorum. Anarşizm'e daha geniş bir ifade verilebilirse —bu anarşizm olmaktan çıkarsa o da ayrı bir sorun— ben anarşizmi insanların her devrimde

olan, tahakkümsüz yaşayabileceklerine, tahakküm olmadan yaşayabileceklerine ve böyle yaşamaları gerektiğine inanan, bunu savunan ve gerçekleştirmeye çalışan bir yöneliş diye tanımlamayı tercih ederim. Bu ne kadar anarşizm dediğimiz şeye tam olarak oturur? Bu ayrı bir sorun, fakat Luddistler'de, Enrageler'de ortak olan ya da Babailer'de ortak olan yanın tahakküme karşı olduğunu düşünüyorum. Şu da sorulabilir: tahakkümün bugünkü içerikleriyle, o günkü içerikleri ya da Luddist'lerdeki, Enrageler'deki ve ondan önce Babailer dönemindeki içerikleri bir miydi? Değildi kuşkusuz, ama kavram her zaman söz konusuydu. Tahakküm kavramı her zaman söz konusuydu. Yani bugün söz gelimi bir "Sovyetler" kavramı, bir "Konseyler" kavramı ya da bir "proleterya devrimi" kavramı gibi bir kavram değil tahakküm. Ya da "özgürlük" gibi bir kavram da değil. Yani belli bir tarihsel döneme özgü bir kavram değil, tarihin tümüne özgü bir kavram.

İ. S.: Ama senin tavrının anarşizmin içinde de özgül olduğunu düşünüyorum. Mesela "sürrealistler" dedin, hemen akla Futuristler de geliyor. Onlar tahakküme karşı olma gücünü böyle bütün tarihten, geçmişten almak gibi bir tavır yerine, geçmişin yükünü sırtından atmak gibi bir tavır benimsiyorlar. Anarşizm denince de ilk akla gelen şey onlarınkine benzer bir tavır. Şimdi bu geçmiş yenilgilerin yardıma çağırma, tahakkümü geçmiş ümitlerin toplamına yaslanarak aşma.... Eğer, bu politik bir umut ya da tavır gibi birşeyse, 'tipik' anarşizmden nasıl ayrılıyor?

R.Ç.: Anarşizm içinde özgül bir durum diyorsun, böyle adlandırılabilir. Anarşizm'in 1950'lerden sonra teorik ürünlerinin yoğunlaştığı döneminde yine en az ilginin tarihe gösterildiği hemen göze çarpan bir durum. Ekonomi, politika —politika daha az olmak üzere— ya da felsefe daha büyük ilgi çekerken tarih, 50'lerden sonraki teorik yoğunlaşma döneminde de anarşistlerin pek fazla ilgilenmedikleri bir konu oldu. Fakat benim için özel bir önemi var bunun, anarşizm batılı bir düşünce benim için. Ben beğeneyim ya da beğenmeyeyim, Türkiye kültürünün büyüttüğü biriyim ve devraldığım bir sürü şeyde, ben aslında bu geçmişi yaşıyorum. Hangimiz çocukluğumuzda el öpmedik ki....! Böyle bir sürü şeyi yaşıyoruz. Bu yaşadığım şeylerde sevdiklerim var, sevmediklerim var. Sevdiklerim nerden geliyor, sevmediklerim nerden geliyor, bütün bu çeşitlilik bana nerden geliyor? Ders kitaplarından gelmediği açık. Yani ilkokulda, öğretilen tarihten ya da birikimden, şurdan burdan gelmediği açık. Bunlar nerden geliyor? Öğretilenden daha çeşitli bir kültürümüz olduğu da açık. Bütün bunlar nerden geliyor? Bundan 10-15 sene önce iyice yaygın olarak komünistlerin kadın-erkek ilişkileriyle ilgili olarak lafı edilen "kapıya kasket asma" meselelerinin Nizamülmülk'ün siyasetnamesinde olması ne demek, düşünebiliyor musun? Babailer Nizamülmülk'ten daha yakın, daha yeni bir olay. Yine benim kitapta değindiğim, Tahtacılar Köyü'nü 1950'lerde jan-

darmaların basması olayı var. Niye? İşte kadınlı, erkekli dans edildiği için. Yani burda ben açıkçası şöyle söyleyeyim, bu bir masal değil, bu bir roman da değil, yer yer yadırgatmak, İskender'in terimiyle "yadırgatmak" istedim. Ama bunlar teoridir, söylediklerimin her biri teorik önermelerdir ve ben bu teorik önermeleri bilimsel olarak tartışırım tavrı da değil. Yani bir bakıma, sizin biliminiz fazla önemli değil, yapmak istedim ben burada. Çünkü o bilimin temelleri çok naif. Özellikle "tarih bilimi" söz konusu olduğunda çok naif temeller üzerinde duruyor. Ben de söylediklerimin doğruluğundan çok, söylediklerimle başka birşeyi çağrıştırmak istiyorum, bunu yapmak istedim.

Aslında belki biraz daha geriye gitmemiz lâzım. Kitapta Yunus Emre'nin okuma yazma bilmediğini iddia etmesiyle ilgili bir bölüm var, aynı yerde Claude-Levi Strauss'un "yazı tahakkümün aracıdır", cümlesi geçiyor. Kitabın kendisi de bir yazı; yani burda aslında yazı ile ilgili bir sorun var. Bir yandan buna inanıyorsun, öte yandan ikiyüz sayfalık bir kitap yazıyorsun. Sonuçta ne amaçlıyorsun? Sonuçta benim amaçladığım ikiyüz sayfalık bir kitapla içinde yaşadığımız, içinde nefes aldığımız sembolik yapının aslında çok naif olduğunu çağrıştırabilmekti. Çok, ama sanıldığından çok daha çürük olduğunu çağrıştırabilmekti. Ama tabii bu hale getirilen, bu hale gelen hiçbir şey o kadar çürük kalmaz, o ayrı konu. Tahakküm, tahakküm etmek zorunda. Yani sonuçta Orwell'in *1984*'ündeki gibi sana "2 kere 2, 5'tir ulan" dediklerinde, 5'tir dersen, tahakküm bunu da istemeyecektir sonunda. Senin gönüllü köle olman lâzım, yani senin köleliğinin bir eylem olması lâzım; işte sembolik yapının çürüklüğü dediğim nokta da burası. Tahakküm hem seni bir özne olarak tutmak istiyor, hem de sana bir özne olarak tahakküm etmek istiyor. Senin nesne olmanı istemiyor. Çünkü nesne olduğun anda kendi anlamını da yitirecek.

İ.S. Ben bunu kendi terimlerime, "tahakkümün sömürülecek işgücüne ihtiyacı var" diyerek çevirirdim. Nesneler üretemeyeceği gibi, daha da önemlisi sömürülemezler.

S.S.: "Tahakküm hep vardı." Kitabını okuyan biri için bunu anlamak daha kolay. Ancak nereden beri hep vardı? Ya da şuraya kadar gidelim: Tarih hep iktidarın tarihidir, gibi veya tahakkümün tarihidir. Yani ezenin, bastıranın böylece iktidar olabilenin ya da iktidarda kalabilenin tarihi?

R.Ç.: Birincisi, hemen düzelteyim, tahakküm bence hep yoktu. Yani tarihte hep vardı, çünkü tarih tahakkümün bir ürünü. Sözgelimi bir "açık ütopya" düşündüğümde, tahakkümsüz bir dünya düşündüğümde, bugünkü terimlerle tahakkümsüz bir dünya düşündüğümde —daha net anlaşılabilmesi için söylüyorum— sözgelimi, onbin yirmibin kişilik *community*'lerden oluşan bir dünya düşünsem —ki bunu düşünürüm, bu şansı, tahakkümsüz yaşama

şansını böyle bir toplumsal teknikte yakalayabiliriz, diye düşünürüm— açıkçası tarihe bir anlam veremiyorum. Biraz daha katılaştıralım bunu; yani 5 milyar kişi, 5 milyar insanın yaşadığı bir dünyada onbin-yirmibin kişilik *community*'lerden oluşan bir insanlık bütünlüğü düşünelim. Burada tarih olamaz; yani burada tarih yaratılamaz, tarih yazılamaz. Çünkü hangibirinin tarihi yapılacaktır, bu bir. İkincisi zaten pek bir anlamı olmayacaktır, çünkü tarihin ilgilendiği eğilimler burda olmayacaktır. Tarih değişimdir. Hangi değişim? Hangi değişim neye konu olacaktır? Bu durumda toplam sayıları belki yüzmilyon olan *community*'lerden hangisinin, hangi değişimi, hangi tarihe konu olacaktır? Yani bu gün işte sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış bir kitle olarak 55 milyon kişilik Türkiye toplumu içinde yaşıyoruz. Kaçımız isteyerek bunun içinde yaşıyoruz? Yani kaçımız bu sınırları belirliyoruz, yani 55 milyon kişinin birarada yaşama zorunluluğunu biz mi belirliyoruz, bir birim olarak? Biz belirlemediğimiz sürece, birisi belirlediği sürece ya da —bir şey diyeyim buna— belirlediği sürece bu bir şeyin tarihi olur, çünkü aynı zamanda budur zaten tarihe mantığını veren. Bu yüzden tarih tahakkümün bir ürünüdür, bence.

Ama tahakküm hep vardı değil; özgürlük de hep yoktu, tahakküm de hep yoktu; fakat bir şekilde, tahakkümün varolduğu kesin. Kitapta buna ilişkin birtakım spekülasyonlar yapmaya çalıştım, yani "tahakküm nasıl oldu?"ya ilişkin, ama açıkçası, ben burada, meselâ İskender'in "ben hemen sömürünün terimlerine çeviriyorum" dediği ya da "çünkü üretilecek" dediği noktaya gelirsek, bence tahakküm bir nesneye de ürettirebilir. Yani nesne de üretebilir. Sonuçta başka bir şey olması gerekiyor. Tahakkümün istediği özne kendisini aşkla sevebilecek bir özne, yani yetmiyor, emir komuta zincirine uyması da yetmeyecektir. Ya da ne bileyim üretim düzlemi emir-komuta zincirinden başka bir şey gerektirmeyebilir. Yani bir emir-komuta zinciriyle bir üretim sürdürülebilir. Ama tahakküm bununla yetinemez, tahakküm ruhları ele geçirmek istiyor. Tahakküm bütün bir yapıyı biçimlendirmek istiyor, üretim süreci bunun içinde bir ayrıntı. Şu geliyor aklıma Bruegel'in tablolarında pazarda bir takım sebzeler satan şövalyeler vardır. Adam şövalye, pazarda sebze satıyor. Çünkü parasız, ama belinde kılıcı var, tabloya bakıldığında bu görülüyor. Söylemek istediğim başka kimsenin kılıç taşıma hakkı yok. O'nun kılıç taşıma hakkı var. Zavallı sebze satıyor ama, sebzeden çok ötede bir şeye de sahip. Yani aynı zamanda bir tahakküm edebilme erkine sahip bu adam ve o kılıç onun için ordaki paradan ya da sebzeden çok daha önemli. Benim vurgulamak istediğim; antik Güney Amerika şehirlerini konu ederken değinmeye çalıştım. Yani onların pazar kaygısının ya da ekonomik kaygının çok ötesinde birtakım yapılanmalar olduklarını. Ama burda şu gerçek var ki, spekülasyonlar tahakkümün kökenleri konusunda pek fazla bir yere

vardırmıyor, yani kitapta da dediğim gibi, yaşlılarla gençler arasındaki asimetri mi? Kadınla erkek arasındaki mi? ya da dişiyle eril arasındaki asimetri mi? Avcı-savaşçıyla, domestik olan arasındaki asimetri mi? Ya da işte çobanla avcı-savaşçı ve domestik olan arasındaki farklılıklarla mı?, yani tahakküme bunların hangisi kökenlik etti ya da hepsi birden mi etti? Bunlar ancak benim de kitapta yaptığım gibi sergilenebilir spekülasyonlar...

İ.S.: Şimdi söylediklerinde bana ikna edici gelmemeye devam eden şeyi söyleyeyim, bu bir sorudan çok benim görüşüm olacak, sonra asıl tartışmaya geri dönebiliriz belki. Senin "tahakküm" adı altında anlattığın şeyde ben sermaye birikiminin mantığını görüyorum. Senin tahakküm dediğin yerde ben iktidar kelimesini kullanıyorum. Yani, iktidarın kendini sürekli fazlalaştırmasından bahsediyoruz; bir iktidar fazlası olarak iktidar.

R.Ç.: Ben zenginleşmesi demiştim.

İ.S.: İktidarın, iktidar olmakla daha fazla iktidar olmayı istemesi... İşte ilk kez Hobbes, "insanlar ölüme kadar iktidar, yine iktidar şehveti duyarlar", diye dile getirmişti. Nietzsche'nin "iktidar iradesi" kavramında yansımaları süren bir görüş... Bu bana çok modern bir şeymiş gibi geliyor. Şimdi şövalyenin kılıcına gelince; geçmişteki bir takım iktidar biçimlerinden elbette bahsedebiliriz. Ama burada senin şemanın ikna edici bulmadığım yanına geliyoruz. yani Şaşırtıcı biçimde bir yandan her ne kadar tarihte kopukluklara önem veriyorsan da aslında, bir yere kadar çok düz bir tarih görüyoruz senin anlatında gibi geliyor. Başlangıcından beri aynı tahakkümün, kendi kendisini biriktirmesi, fazlalaştırması... Örnağin ben kapitalizmin bir kaza olduğunu düşünebilirim; insanlığın başına düşmüş bir tuğla... 18. yy.'da Lizbon'dakinden biraz daha büyük bir deprem İngiltere'de olsaydı, kapitalizm olmayabilirdi, diye düşünebilirim. Oysa sen tahakküm adı altında andığın, benim sermaye birikimi mantığı dediğim şeyin geçmişteki iktidar biçimlerinden mutlak bir anlamda farklı olduğunu düşünüyorum.

R.Ç.: Ama işte bu çok ilklere varan bir tartışma. Niye bugün Aristo ya da Platon okurken çok tanıdık gelen şeylere rastlıyoruz? Burada kalkıp da basitleştirme yapmak istemiyorum: Platon'un muhafızları, Stalin'in parti üyeleriydi, yok bilmem ne filan demiyorum. Ama hiç bir şey de hatırlatmıyor, çağrıştırmıyor değil bunlar bize. Ya da Aristo'yu okurken O'nun demokrasisi fazla bir şey çağrıştırıyor bize. Peki bu çağrışımları yaptıran benzerlikler ve bir yerde değindiğim gibi tarihçiye "tarih tekerrürden ibarettir" dedirten benzerlikler nerden kaynaklanıyor? Şüphesiz şunu söylemiyorum; şövalyenin kılıcının temsil ettiği tahakkümle TV'de konuşan Bush arasında bir tıpkılık var demiyorum. Ama tahakkümün zenginleşmesi diyorum ben buna. Tahakküm zenginleşen bir süreçtir çünkü, zenginleştikçe

varoluyor, ayrıca zenginleştikçe de "tadı çıkan" bir süreç olmaya başlıyor,

Şöyle düşünelim meselâ... üretim sürecine yeniden döneceğim. Burda tabi bir de üretim kavramının kitapta söylediğim gibi, fazla genişletilmemesi gerekiyor. Üretim sonunda öyle bir hale geliyor ki, bütün her türlü yaşamsal şey, üretim kavramının içine girebiliyor. Üretim kavramı hiç bir şey tanımlamayacak kadar genişliyor. Yani o kadar çok şey sığdırılıyor ki içine aslında hiçbir şey girmiyor kavramın içine. Hiçbir şey ifade etmiyor o kavram. Bugün özellikle tahakküm nesnelerinin, belki de üretim, yani maddi üretim sürecine katılmaksızın yaşayabilecekleri bir dünyanın olabileceğinin sinyallerini alıyoruz. Yani hiçbir tahakkümü bilgisayara ya da fabrikada üretim yapan robotlara egemen olmak tatmin etmeyecektir. Tahakküm insana ilişkin birşeydir. Dolayısıyla, insanın maddi üretim sürecinden tamamen çekildiği bir toplum mümkün... Ama bunun Marx'ın dediği gibi insanın dilediği zaman balık tutacağı bir toplum olacağını düşünmüyorum. Yani balığı tutturmayacaklardır. Tahakküm ürettirmek için var değil çünkü, tahakküm etmek için var. Ürettirmek onun bir tezahürü, yani balık tutturmayacak. Mutlaka balık tutmanın bir sakıncası vardır. Balık tutmanın sakıncası bittiği zaman başka bir şeyin sakıncası başlayacaktır.

S.S.: Tahakkümün insani olması nasıl birşey, yani türe ait birşey mi?

R.Ç.: Meselâ sokakta hızlı bir rüzgâra kapılsak, "rüzgâr bana tahakküm ediyor" diye düşünmeyiz. Yani bize ancak insani birtakım şeyler tahakküm edebilir. Ya da biz ancak insani birtakım şeylere tahakküm edebiliriz. Bugün ne bileyim, hayvanlar üzerinde tahakküm sorunlarını tartıştığımız zaman bile, bizden kaynaklanan birşeyi tartışıyoruz. Hayvanlar tabii ki tahakküm gibi bir kavrama sahip değiller. Beraberinde özgürlük gibi bir kavrama da sahip değiller yani.

S.S.:Yanlış anladın, ben şunu söylemek istedim: her şeyin üstünde, en sabit, en değişmez, insan türüne ilişkin bir katsayı mı bu tahakküm arzusu veya eğilimi? diye soruyorum. Öyle mi görüyorsun, öyle bir kavram mı bu?

R.Ç.: Şöyle söyleyeyim: tahakkümcü bir sembolik yapı içinde yaşıyoruz.

S.S.: Bu yapı tarihin de mi üstünde?

R.Ç.: Evet, üstünde.

İ.S.: Başlangıçta tarihten önceki bir zaman vardı. "Tarih de sona erebilir" diyordun hatırladığım kadarıyla.

R.Ç.: Evet, bu yapı tarihin ne kadar üstünde? Bir kere tarihe öznesini yaratacak kadar üstünde. Tarihe nesnesini yaratacak kadar üstünde. Ve giderek de ya-

ratıyor. Sözgelimi tarihçiliğin kendi gelişimine bakarsak, dünya daha fazla dünya olarak algılanmaya başladığında, tarih de daha çok dünya tarihçiliği olarak algılanmaya başlamıştır. Dünyanın daha çok dünya olarak algılanmaya başlaması ise birtakım tahakküm öznelerinin zenginleşmesiyle, söz gelimi ulusal devletlerin ortaya çıkışıyla, çok geniş birimleri tanımlayabilmeleriyle ve birbirleriyle ilişkileri sonucunda, dünyayı bir bütün olarak kucaklayabilmeleriyle mümkün olmuştur ve böylelikle tarihi de dünya tarihi haline getirmişlerdir.

S.S.: Benimkisi biraz şunun zorlaması: tahakkümün olmadığı bir an ve tahakkümün başladığı bir an bulmaya çalışıyorum galiba. Bulduğum yazılı ya da sözlü herşey tahakkümü anlatıyor. Bunlar birtakım efsaneler olabilir. Ama efsaneler de zaten tahakkümü anlatıyor bize. Acaba bundan önce ne vardı? Tabii derdim o anla ilgili değil. Nerdeyse insanla birlikte var zaten denecek kadar genel bir özellikse tahakküm, bunun hammaddesi ne? gibi birşey sorum. Tarih bitebilir de çok değişik şekiller de bitebilir...

R.Ç.: İnsan tahakkümü aşabilir.

S.S.: Ama bu sırada gezegen de mahvolabilir.

R.Ç.: Artık şuna da inanmıyorum, Ursula LeGuin'in de inanmadığı gibi: tahakküm kavramının olmayacağı bir insan toplumu —açık da kursam, kapalı da kursam— benim için bir ütopya değil. Yani tahakküm kavramı bana açıkçası hep varolacak gibi geliyor? Fakat biz tahakküm sürecinin *egemen* olduğu bir sembolik yapı içersinde yaşıyoruz. Ama biz belki ütopyada, özgürlüğün egemen olduğu bir sembolik yapıda yaşayabiliriz. Bugün içinde yaşadığımız yapıda nasıl özgürlük ikincil bir ögeyse, tahakküm ikincil bir özellik haline gelebilir, tahakküm "baskı altına alınan" bir özellik olabilir.

S.S.: "Yazıyı da tahakkümün bir aracı olarak görebilirim" demiştin. Sembolik yapı ile ilgili söylediklerini şöyle tersine çevirirsek; belki de insanın sembolik evrenler kurabilme özelliği tahakkümü doğurdu.

R.Ç.: İnsanın tabii ki sembolik yapılar oluşturabilme özelliği tahakkümü doğuruyor; ama bu, tahakkümü doğurmak zorundadır anlamına gelmiyor. Biz bugün artık tahakkümü belirli terimlerle, geçmişimizin bize verdiği terimlerle tanıyoruz. Ama belki başlarına lider seçen bir avcılar grubu tahakkümü tanımıyorlardı. Ya da "bir tanemiz de gece hayvanlara karşı nöbeti düzenlesin" dedikleri zaman, o nöbeti düzenlemek için birilerini seçtikleri zaman, tahakkümü tanımıyorlardı. Ama bu tabii ki bir an değil. Bu bir zaman da değil, bunu kestiremiyoruz. Nerde, ne zaman? Bir kere zaten zamandan sözetmek anlamlı değil, çünkü öyle bizim anladığımız anlamda zaman da bulamayacağız orada.

Yine de bizim tanıdığımız bazı şeylerle yönelebiliriz oraya. Meselâ, arkeolojik kazılarda bir yerleşme merkezi bulunuyor ve işte her evde —her ev denebilecek yerde— bir tane kılıç bulunuyor. Tahta bir mızrağın izlerine rastlanıyor. Başka bir buluntuda, bütün bunlar bir yerde bulunuyor, yani bütün yerleşime dağılmış değil. Biz bugün, tahakkümü belirli terimlerle artık tanıdığımız için — bugün tahakküm daha zengin olduğu için, daha zengin bir tahakküm kavramına sahip olduğumuzdan— "bu işte bir bit yeniği var, bir tanesinde her tarafta kılıç vardı, her tarafta mızrak vardı —kılıç demeyelim buna, kılıç yoktu, silâh vardı— bir tanesinde de toplu olarak var" diyoruz. O zaman bu işte bir çapanoğlu var diyoruz. Birini tahakkümsüz olabilir, tahakkümsüz diye düşünmüyoruz, olabilir, diyoruz. Birinde kesinlikle var, diyoruz. Çünkü neden zor kullanma tekeli bir yerde olsun? Hemen aklımıza bugeliyor. Ama bu bana insanların çok hazırlıksız yakalandıkları bir süreçmiş gibi geliyor. Bugün biz hazırlıklı olarak üstüne gitmeye çalışıyoruz. Ama karşımızdaki de çok hazırlıklı tabii.

İ.S.: Ben demin senin bana yönelttiğin bir soruya geri dönmek istiyorum: Sermaye birikiminin mantığıyla, tahakkümün eski biçimlerinin mantığı bu kadar birbirinden kopuksa, geçmişle aramızdaki bu tanıdıklık nasıl ortaya çıkıyor? Aslında bu tanıdıklığı siz, yani tarihçiler yapıyorsunuz, diye düşünüyorum. Şöyle bir örnek vereceğim: Platon. Bugün bizim okuduğumuz Platon'la 12.yy.'da okunan Platon arasında bayağı dağlar kadar fark var. Plotinos gibi, Porphiri gibi yeni-Platoncular'ın merceğinden baktığın zaman bambaşka bir adamla karşılaşmaya başlıyorsun. Yani sermaye birikiminin mantığı elbette geçmişe dönerek, doğrudan bir gölgesini düşürüyor. Ayrıca bunun sadece gölge olduğunu da düşünmüyorum, bu mantığın öncülleri elbette var. Tarihçilik mümkün tarihlerden birini, olayın zenginliği içerisinde ki tek bir ipliği aydınlatıyor, ötekilerinin üzerine gölgesini düşürüyor.

Ama senin dediklerine dönecek olursak: "Tahakküm kendisinin aşkla sevilmesini ister", demiştin. Bunun senin için önemli olmadığını biliyorum ama benim şöyle bir rahatsızlığım var: Bu bana, Marx öncesine bir geri dönüş gibi geliyor. Senin bütün tahakküm hakkındaki bütün kurgun aslında Hegel'inki gibi bir köle-efendi diyalektiğine dayanmış gibi gözüküyor; yani iki insan veya iki insan grubu arasındaki arzu ilişkisine... Oysa köle ile efendi arasındaki ilişkinin madde üzerinden dolayımlanmış olduğunu keşfetmek Marx'ın başarısıydı. "Üretim kavramını herşeyi içerecek kadar genişletmiyelim" ile ekonomist yorumu kastediyor, mevcut ekonomi-politiğin terimleriyle, geçmişi algılamaya çalışmayalım, diyorsan sana hak veriyorum. Yine de şu çok önemli gibi geliyor bana: İnsan ve insan toplumu kendi varlığını süreklileştirebilmek için bir şeyler yapmak, uğraşmak zorunda. Çabalamak ve maddeyi dönüştürmek zorunda. Şimdi bunun çok kritik bir

yanı var. İnsanın maddeye aitliği sürekli gözden kaçıyor senin anlatımında. Hani kitapta Halil Berktay'la dalga geçtiğin yer... Ok ve kargının üretim aracı sayılmasına karşı çıkıyorsun. Bence bunun doğru olduğu bir yan var: Eğer bir insan topluluğu kendi varlığının sürekliliğini ok ve kargıyla temin ediyorsa bu diğer bütün davranışları üzerinde belirleyicidir. Buna üretim demeyelim istersen — ben "temel iktisadi ilişki" diyorum zaman zaman. Burada önemli olan "belirleyiciliği".

R.Ç.: Bu kavrama geldiğinde işler iyice karışıyor. Birine aşık oluyorsun ve bunun adı sevginin yeniden üretimi olabiliyor mesela —bu çok büyük bir saçmalık gibi geliyor bana; yani ok ve yay üretim araçları olduğu kadar penis ve vajina da üretim araçlarıdır. Denilebilir ki ok ve yay üründür, yapım'dır. Ama bu pek açmıyor tartışmayı.

İkincisi Platon'a gelince... Platon 13.yy.'da farklı okunuyordu. Şüphesiz farklı okunuyordu. Ama meselâ Aristo'nun "mekikler kendi kendine işleseydi kölelik olmazdı. Kölelere gerek olmazdı" cümlesini kaç değişik şekilde yorumlayabiliriz. Şüphesiz çok değişik tarihsel bağlamlara oturtulabilir bu. Şu yapılabilir, bu yapılabilir ama bu cümlenin de belli sınırları vardır. Bu benim aklıma nasıl olur da Marx'ın balık tutmaya çıkan insanını getirmez?! Aristo'nun cümleleri var, Platon'un cümleleri var. Ve bu cümlelerde çok tanıdık birşeye rastlıyoruz. Sümerler'de Urukagina ayaklanmasına baktığımızda da bir tanıdıklık duygusuna kapılıyoruz. Ya da Spartaküs'e baktığımızda benzer bir duyguya kapılıyoruz. Hep şöyle deniyor: "Luddistler'in ya da Enrageler'in bir politik programı yoktu; bunlar, bırakalım başka yanlarını, gerici hareketlerdi. Bunlar *revolt*'tu, *revolution* değildi; çünkü çözüm içermiyor, bir çözüm önermiyordu." Oysa çözüme de kendi terimlerimizle baktığımızı unutuyoruz, bunu böyle kuruyoruz. Tamam bu böyle.

Ama sözgelimi 77 ya da 78'di sanıyorum; Güney Kore'de Kwan-Ju şehrinin ele geçirilişi... Bir şehir halkı, ikiyüz küsür bin kişilik bir şehir halkı şehri ele geçirdi. Ne yapacaksın bu şehri diye herhangibir perspektifleri yoktu. Sonuçta birileri gelip şehri onlardan geri aldı. Yani ordu geldi, Güney Kore ordusu geldi şehri tekrar geri aldı. Luddistler bir sürü makine kırdılar, sonra tekrar birileri o makineleri oraya koydular. Ama bu hareketler arasında bir benzerlik yakalıyoruz. Aynı Gramci'nin eski ayaklanmalarda, örneğin reform dönemi sırasındaki hıristiyan ayaklanmalarında ve daha öncesinde bir anarşizm yakaladığı gibi —ya da çağımızda bir sağcının komünistlere yönelttiği suçlamayla Nizam-ül Mülk'ün Mazdekîler'e ve Karmatîler'e yönelttiği suçlamalar arasındaki benzerlik gibi... Biraz önce de sözünü ettiğim arkeolojik buluntuda biz niye bir yerde toplanan silahlara dikkat ediyoruz? Çünkü zorun bir yerde toplanması gerekiyor, yani zor kullanabilme tekelinin olması

gerekiyor. Berktay'ı bu noktada eleştirdim: Uygarlıkla barbarlığı ayıran nokta olarak "zor kullanma tekelinin ortaya çıkışı" diyor ve uygarlığı savunuyor. Zor kullanma tekeli uygarlığa olumlu bir özellik olarak atfedildikten sonra uygarlık nasıl savunulabilir? O zaman uygarlık ancak tahakküme aşık olunduğunda savunulabilir.

İ.S.: Üretim kavramının alerji uyandırmasını ve bu feci şekillerde kullanılmasından duyulan rahatsızlığı anlıyorum. Yine de üretim kavramının tuttuğu merkezî yerin ardında, insanın kendi hayatını sürdürmek için çalışmak zorunda olması, insanın varoluşunun kendiliğinden sürememesi meselesi yatıyor gibi geliyor bana. Kitabında Horkheimer'in, "Gerçek tarih gerçek tutkulardan oluşur", diye bir cümlesini alıntılamışsın. İşte, en gerçek tutku varolma tutkusudur ve Marksizm'de üretime yapılan bu vurguyla yakalanmaya çalışılan şey, insanın varolma tutkusunu nasıl karşıladığının tayin edici olduğunu göstermektir.

R.Ç.: Ama işte ben tam da bu noktada üretimi çok geri planda görüyorum. Çünkü insanın insan olarak varolması, kedinin ya da köpeğin varolmasından farklı bir varolma. Herhangi bir şekilde varolmaktan sözetmiyoruz, yani sözettiğimiz maddi bir varolma değil, burası açık.

İ.S.: Ben galiba bundan söz ediyorum. Sahiden de, "varoluş özden önce gelir," dedirtecek bir noktada konuşuyoruz. Çünkü, insan olarak varolmaktan önce gelen şey, kendini nasıl bulduysa öyle varolmaya devam etmektir.

R.Ç.: Eğer üretim kavramından o aşırı şişirilmiş haliyle değil de, ekonomik terimlerle sözediyorsak, insanın varolması için, yani maddi olarak varolması için, bugün kullandığımız üretim araçlarına falan gereği olacağını hiç düşünmüyorum. Yani bunlara ihtiyacı olmazdı insanın. Mumford'dan özellikle bazı alıntılarla bunu vurgulamaya çalıştım; o piramitlerin yapılışında binlerce insanın zorunlu olarak birarada kullanılışı, makinanın çekirdeği burda diyor .... bence haklı, öyle bir düzeni yaratabildikten sonra insanın yapısı, sembolik yapısı. Piramitlerin yapımına bir üretim süreci diyebilir miyiz? Üretimi çok genişletirsek, ki ben buna itiraz ediyorum, diyebiliriz. Piramitler üretim için yapılmıyor. İşte bu noktada bugün sahip olduğumuz üretim araçlarının maddi hayatımızın devam edişi için olduğunu iddia edemeyiz. Yani bugün bizi tanımlayan bütünlükte, başka bir şeyler var, kendi maddi hayatımızı sürdürmenin ötesinde birşeyler var. Çok çok ötesinde bir şeyler var ve bu her noktada kendini gösteriyor, sanıyorum, yani özellikle onun için doğayla ilişki noktasına vurgulamalar yaptım yer yer. İlkokul çocuk kitaplarına baktım mesela Arı bize ne verir? Bal verir. Arının bize faydaları nelerdir? İşte koyunun bize faydaları nelerdir? Ama burda görülüyor ki maddi varlığımızı sürdürmenin ötesinde başka bir şeylere değiniyoruz.

İ.S.: Tabii buna çok katılıyorum, özellikle de günümüz dünyasının üretim biçimlerine karşı çıkma gereği konusunda çok katılıyorum. Benim itirazım daha ziyade insan davranışlarının açıklanmasında, O'nun kendi varoluşunu nasıl sürekli kıldığının, tahakkümle ilişkisinden önce geldiği gibi birşeydi.

R.Ç.: Ben kesinlikle bir sembolik yapının insanı insan yaptığını düşünüyorum. Meselâ başparmak ve dil tartışması bana göre çok komik. Berktay'da başparmağımızın ayrı olması meselesi, yani başparmağımız özerk olmasaydı farklı sonuçlarortaya çıkardı. Nasıl farklı sonuçlar? Bunları açıklamak büyük ölçüde Berktay'ın işi. Ama sembolik yapımız aynı kalsaydı, yine bugünkü sembolik yapıya sahip olsaydık çok birşey değişeceğine inanmıyorum ben. Bence başparmaksız olarak da aynı halları yemenin bir yolunu bulurduk. Babailerin, sembolik yapılarının farklılıklarının, o naif farklılıkların çağrıştırdıklarının üzerine gitmeye çalışıyorum. Şimdi; üretim sözkonusu olduğunda o üretime nasıl yaklaşıldığı çok önemli. Tahtacılardan sözettim birkaç yerde, ağaç kesiyor tahtacı, tahta işiyle geçiniyor büyük ölçüde, yani hayatını devam ettirebilmesinde tahtacılık çok önemli. Ağacı keserken ağaçtan özür diliyor bu adam. Şimdi burada aynı maddi sürece, üretime farklı bir sembolik yapıyla yaklaşıldığını görüyoruz. Başka bir yerde aynı sürece diğer bir tür sembolik yapıyla yaklaşıldığını görüyoruz. Bence bir taşı işlemek, bir tahtayı işlemek, vs. bunlardan önce gelen birşeyin ürünü...

İ.S.: Ana mesele, can alıcı nokta,

R.Ç.: ... burada gibi mi geliyor?

İ.S.: Evet. Sen sembolik yapıyı süreçleriyle birlikte açıklayıcı olarak kullanıyorsun; bana hâlâ bütün kısmi açıklayıcılığına rağmen sembolik yapının kendisi açıklamaya muhtaçmış gibi geliyor. Artık iyice spekülatif davranacağım. Sembolik yapının daima insan tabiatındaki bir eksiklik ve bir fazlalıkta temellendiğini düşünüyorum. Eksiklik fani olmasını, yani ölümlü olmasını ve çalışmak zorunda olmasını ve bunun farkında oluşunu kastediyorum. İkincisinde de anlaşamayacağız pek. Fazla olması daima artık yaratıyor olması. Şimdi o ilkel toplumlar hakkında söylediklerinde çok katıldığım yerler var. Uzun bin yıllar artığın miktarı herhangi bir tahakkümün kuramsallaşmasına yetecek ölçekte olmamış. Ama işte bütün bu tahakkümün böyle bir maddi zemini var ve hatta maddi meşruiyeti olduğunu düşünüyorum. Kitaptan çok bugünkü konuşmanda sen sembolik yapı hakkında sanki kendi üzerine kapanabilirmiş, gibi konuşuyor, üzerine oturduğu maddi zemini ihmal ediyordun. Kitapta bunu yapmıyorsun; aksine kitabının bence en önemli başarısı, sembolik yapıyı maddi hayata geri götürebilmek. Kitapta maddi yapıyı ihmal ettiğin yerler Marksizm'le tartıştığın yerler.

R.Ç.: Yalnız burda bir nokta var, ben hemen bir saptama yaptım; fani oluşu ve artık bunun farkında oluşu, diye saplama yaptım. Çünkü farkında olduğu muz anda değişiyor. İşte karıncalarda, arılarda da artık var... Fanilikleri var ama bu bizim için böyle, fani olduklarını ve artıkları olduğunu biz biliyoruz, çünkü böyle kavramlara sahibiz. Ama farkında olduğumuz anda, fani oluşumuz ya da artığa sahip oluşumuz değil bizi farklı kılan. Farkında oluşumuz bizi farklı kılıyor. Yani varlığımızı farkında oluşumuza borçluyuz biz. Ben zaten biraz önce Hegel meselesinde belirtmeliydim, Marx'ın bence en büyük hatası o başaşağı etme meselesinde, çünkü başaşağı edilebilecek birşey değil o. Yani Hegel'in kurduğu haliyle anlamlı olan başaşağı edildiği zaman anlamlı olmuyor. Anlamlı olmaktan çıkıyor artık. Orda belki de Hegel'i bırakması lazımdı. Haklı olanlar var, Hegel'le ilişkisi kalmaması lazımdı Marx'ın diye. Sözgelimi Bookchin bir yeni Hegelcilik getiriyor *Ecology of Freedom*'da. Bir yeni Hegelcilik içinde yazıyor, Hegel'in savunusuna ayırdığı pasajlar var kitabında, işte bunlar tam da tartıştığımız noktalar; O farkında oluş meselesi buralara, hatta belki de daha geriye gidip metafiziğe ulaşan birşey. Bookchin'in bir sözü var. "Ekolojik bir metafizik inşa etmek istiyorum." diyor. Ben bu noktada, özellikle de Marksizmin katılaştırmak istediği ikilemler üzerinde tartışmak istemiyorum, yani materyalizm-idealizm düzleminde. Bookchin'in bir terimi var: "İnsanın indirgenemez gereksinimleri" Neyi kastediyor indirgenemez gereksinmelerle? İşte sıcağa ve soğuğa karşı korunmak için birtakım giysiler, bir barınak ve yiyecek. Ama biz bugün üretim sürecine baktığımızda bunun çok ötesinde bir durum görüyoruz. Günümüzde insanlar ihtiyaçlarını üretmiyorlar, sistem ihtiyaç üretiyor. Bu ikisi çok farklı şeyler. Bugün çok sıkça söylenen bir laf var, o da şu: "Dünya büyük bir nüfus patlaması içinde, nüfus patlaması büyük bir tehdit oluşturuyor." Daha önce bir nüfus patlaması, tehdidi olmayışının nedeni, bugün tahakkümün gelişmiş olmasıdır... Modern tıbbın ölüm oranlarını düşürmüş olması, geçmişte bunların olmayışından dolayı bir nüfus patlamasının olmaması mıdır? Ben buna çok fazla ihtimal vermiyorum. Bunun etkisi mutlaka vardır. Nüfus hareketlerinde bunun etkisi mutlaka vardır, ama bu bence kesinlikle birincil bir etki değildir. İnsan, zenginleşmiş bir tahakküm yarattığı ölçüde...Yani insan doğaya tahakküm kavramını tahakkümün içeriği zenginleştiği, iyice zenginleştiği bir noktada ortaya çıkarır. Bugün açlığın iddia edildiği kadar büyük bir tehdit olduğunu mutlak anlamda sanmıyorum, dünyanın birtakım yerlerinde aşırı tıkınanlar bin türlü zayıflama yöntemleri, bilmemneler icad etmek zorunda kalıyorlar , ama yine de ben belirli bir oranda bir nüfus patlamasının olduğuna inanıyorum.

S.S.: İhtiyaçların bir de öbür kutbu var. Yaşam sürekli bir gelişmeyi —ya da bu konudaki bütün kavramlarımız felsefi ya da politik bir yüklem taşıdığı

için istersen matematiksel bir çokluğu bile diyebiliriz— zorunlu kılıyor. Varolmak, kendiliğinden gelişme dediğimiz birbirine eklenen bu çokluğu, artığı çağırıyor. Yaşam bu diyorum yani.

R.Ç.: Yaşam bu, fakat burda gelişmenin içeriği tanımlanmalı. Yaşamın bu olduğuna katılabilirim, ama bu benim tartışmamda birşey değiştirmez. Şöyle değiştirmez sözgelimi; bugün birçok tarihçide ya da tarihi filmde görüyoruz. Grek toplumlarını resmederken beyaz elbiseleriyle ortalarda dolaşan, bembeyaz temiz elbiseleriyle, birbirleriyle yüksek felsefe sorunları, yüksek politika sorunları konuşan, aralarından Perikles'i, Aristo'yu, Platon'u çıkarmış, gelişmiş bir uygarlık resmederler. Ama bu gelişmiş uygarlığın bazı başka özellikleri bilinmez. Meselâ eski Grek'lerin, şehirlerinin köşebaşlarında oturup sıçtıkları, muhtemelen o elbiselerinin pek de o kadar beyaz olmadığı, antik Grek şehirlerinin berbat olduğu, ev koşullarının pek de öyle iyi olmadığı, yani evlerinin maddi yapılarının pek de öyle iyi olmadığı, bilinen şeylerdir artık. Sözgelimi Roma'yla, Grek arasında böyle bir fark vardır. Bir farka değinmek istiyorum burada, bizim dilimizde bu ayrım yok, Urban ve Site ayrımına, yani Urban'dan sözedildiğinde, Urban daha çok bir yerleşim yerini, maddi yapısını ifade ediyor, Urb kökeninden geliyor. Urb bir maddi yapıyı ifade ediyor. Yolları, binaları, kanalizasyonu vs.yi ifade ediyor. Site ise daha çok bir insan ilişkileri bütünlüğünü ifade ediyor. Şehir ile Site aynı şeyi ifade etmiyor, benim gözümde şehir bir idare merkezidir. Şimdi; gelişmeden konuşabiliriz, ama hangi açıdan? Mermer klozetlere sıçmak açısından mı? Yoksa yeni şiirler yazmak, yeni teorileri tartışmak, yeni resimler yapmak açısından mı? Bu farklı birşey. Yanlış anlaşılmasın tabii, ben *Babailer*'de baştan sona kadar şehre saldırdım. Ama ben burdan kalkıpta köyü savunuyorum anlamına gelmiyor bu. Çünkü köy şehrin tanımladığı bir yapıdır. Yani köyü şehir tanımlamıştır. Köyü bugünkü aciz ve zavallı hale getiren şehirdir. Dolayısıyla gelişmenin içeriği çok çeşitli şekillerde tanımlanabilir. Romalılar, antik Grek vatandaşlarına göre daha iyi helalara sıçardı. Daha iyi kaplardan yemek yiyorlardı, fakat Antik Grek'teki gibi bir edebiyatları yoktu, bir felsefeleri yoktu. Birçok açıdan da "antik Grek'ten daha az zengin oldukları"nı söylemek rahatlıkla mümkün. Ama Urban açısından, Urban durumu açısından, Roma, Grek'ten iyiydi, antik Grek'ten daha zengindi; oysa site açısından yani bir hemsitelilik tarzı ve bir kimlik yaratma tarzı ve insanın içsel zenginliği açısından kesinlikle bence Roma daha fakirdi. Burda iki şeye değinmek istiyorum. Birincisi, 'bir lokma bir hırka' sözü. Neden bu laf kaderciliğe bağlanmışır, bunu hiç anlamıyorum. Ben geçmişe baktığımda 'bir lokma bir hırka'ya, gönülden bağlı olan insanların, hiç bir zaman köle ruhlu olmadıklarını görebiliyorum. Aksi bir bağlantı kuruyorum, çünkü geçmişte de altınlara, deve yükü baharatlara teslim oluş, farklı bir dünyaya teslim oluştu.

İkinci bir nokta ise Bookchin'in indirgenemez gereksinmeleri. Bookchin pek az tanınıyor Türkiye'de ve bence tanınması iyi olurdu. Bookchin 60'larda bir kitap yazıyor, *Post Scarcity Anarchism* adlı bir kitap. Batı toplumlarının artık kıtlığı aştığını, kıtlık ötesi toplumlar haline geldiğini vurguluyor. 80'lerin 2. yarısında *Modern Kriz* adlı başka bir kitap yayınlıyor. Bu kitap ek makalelerle ikinci bir baskı yapıyor. Orda bu terimin öz eleştirisini veriyor: kıtlık ona yaklaşan yapıya, yani sembolik yapıya bağlı birşey, yani neye göre kıtlıktan bahsedebiliriz? Dolayısıyla neye göre kıtlık ötesi? kıtlık ötesine Bookchin'in orijinal deyimiyle, kıtlık ötesine birdenbire atlıyor ABD, ama ABD'de hâlâ bir arabası olan ikincisinin olmamasını kıtlık olarak görüyor.

İ.S.: Evet, dolayısıyla günümüz insanının bir sürü ihtiyacı da indirgenemez ihtiyaç, ama buradan da istediğin yerlere varamazsın. Şimdi sen bir İngiliz toplumunun elinden al bakalım bazı şeyleri, hiç beklemediğin, mesela yüz-ikiyüz yıldır görülmemiş şeyler olur İngiltere'de.

R.Ç.: Tabii, Somali'de adamın elinden ekmeği alınca ayaklanma çıkmaz ama İngiltere'de adamın elinden Pazar Gazetesi'ni alırsan ayaklanma çıkabilir. Ama burda bir nokta var söz konusu olan. Burda bir toplumsal öneri var. Ben çok daha geniş bir dalgadan, yani kelimenin en geniş anlamıyla kültürel bir dalgadan söz ediyorum. Biraz önce ahlak dedim. Mesela bugün yeni bir milliyetçilik yükseliyor. Yeltsin halka bir Rus devletinden söz edebiliyor mesela. Bilmem ne kadar sene Sovyetler Birliği'ydi ve bir Yeltsin Rus devletinden sözediyor. Ya da bir Alman milliyetçiliği yükseliyor, bunu göre göre yükseliyor. Bunun karşısında da bir atomizasyon yükseliyor aslında . İşte bir yer çıkıyor, mesela 100.000 nüfusu var, biz cumhuriyet olacağız falan diyor. Bunun karşısında belki cepheler biraz daha netleşmeye başladığında güçlü bir federalizm dalgası da yükselecek, yani bir neo-rasyonalizm karşısında bir neo-federalizm yükselebilir. Neo-federalizm bence özgürlüğe daha uygun bir ortam. Ama bu demek değildir ki özgürlüğün garantileri neo-federalizm gibi teknik bir terimde bitiyor. Yani Amerika'nın iç savaş öncesi güney eyaletleri, güneyli beyaz veya beyazın daha insiyatifli olduğu bir toplumdur, Kuzeyli Beyaz'a göre, daha etkili olarak toplumun kararlarına katıldığı bir toplumdur. Ama bu, güneyin federal yapısı içinde en yoğun tahakkümün yaşanıyor olmasını engellememektedir.

Yani teknik kendi başına hiçbir şey. Kesinlikle burada bir ahlâk sözkonusu olmalı. Ahlak olmadan, böyle bir tekniğin kendi başına hiçbirşey ifade etmeyeceğini düşünüyorum. Güç teşhislerine dayanan modernleşme tezini eleştiriyorum. Modernizmin yanında ideolojik açıdan bütün bunları kabul ettiği ve savunduğu varsayılan, sol hareketin de, çok ciddi bir mağlubiyete uğramasını getirdi. Şimdi bunun doğrudan etkileri var Türkiye gerçeğine.

Türkiye gerçeğinde de sol çoğunluk ciddi bir mağlubiyete uğradı. Türkiye gerçeğinde de bir takım entelektüeller oyuncu tavrın çekiciliğine karşı koyamadılar. Ve modernleşmenin menfi boyutlarını ortaya çıkararak, müspet boyutlarını unutturmaya çalışan görüş, gazetelerde, dergilerde, TV'de görünür oldu. Burada parantez açayım sadece bu yanlarına karşı koymak kolay değil aslında bu post-modern hareketin, çünkü nicelerdir ilk defa akademik diskur tekrar entelektüelliği bulmaya başladı. Bir profesyonelleşme boyutu akademiklikte çok önem kazanmıştı son 15-20 yıldır. Yani akademikler kendilerini disiplinlere ayırıp kendi disiplinleri içinde gözlerini diğer olup bitene kapatıyorlardı. post-modern akımın getirdiği en müspet şey hiç olmazsa akademik insanların bu kapalılıktan kurtulmaları oldu. Çünkü post-modern üslup bütün bir gelişme çizgisine ve de dolayısıyla herşeye kullandığı terimler açısından baktığı, her disipline, edebiyattan, sosyolojiye, iktisada kadar her disipline etkisi olan bir sorunsalı sorguladığı için daha canalıcı laflar etmeye yatkındı. Bu yüzden de gerek post-modernciler gerekse post-moderncilere karşı çıkmaya mecbur kalan diğerleri daha entelektüel disiplinler kurdular kendilerine. Bu da bence iyi bir şey.

Şimdi bu ideolojik alışveriş ve premodern koşullar, Türkiye türü bir ülkeyi modernleşmenin sekteye uğramasına karşı çok hassas yapıyorlar. Modern süreci yaşamış bir ülkede baş vermeyebilecek sorunlar burada ortaya çıkıyor. Cumhurbaşkanı, sürekli "herşeyi devletten beklemeyin." diyor Türkiye'de. Bu "herşeyin" sınırları var mı? Örneğin, kişi ve toplulukların kendi güvenlik, eğitim ve adalet mekanizmalarını kurması gibi. Aile, mahalle, köy, kasaba, mezhep, tarikat vs. Birtakım cemaatler zaten hemen orada, bekliyorlar. Onlara geri dönmek kolay ve ulusal devlet de kendisinin evrenselleşme dinamiğindeki rolünü yerine getirmeyince bu cemaat ilişkileri hemen orda olmaktan öteye, gerekli olmaya başlıyorlar. Yani çok basit olarak düşünün; eğer sağlık hizmetleri, sosyal yardım, vs. kurumları ve okullar işlemiyorsa, tabii ki ortaya çıkacak olan, birtakım modernleşmeyle bağdaşmayan ancak işlevsel olan ve de bu işlemeyen kurumların yerine ikame edilebilecek kurumlar olacaktır. Ayrıca ideolojik olarak da devletin bu görevlerini yadsıması demeyelim ama üstlenmemesi bu premodern ilişkilerin meşrulaşmasını sağlıyor, yani post-modern ideoloji Türkiye'de kendisini premodernin kabul edilmesi, premodernin meşruiyeti olarak ortaya koyuyor. Eğer bu çok uzun dolaşmadan sonra, açıklama gerektiren bir dizi kavramı böylece ortaya attıktan sonra, senin soruna geri dönersek, demek ki bu, özgürleşmenin, yani, 'zil çaldı tenefüse çıkalım' türü tavrın altında yatan nedenler, bence bu modernleşme paradigmasının cenderesinden kurtulmuş insanlar olayı ve de ayrıca bu kurtuluşun da devlet kademesinde ve de entelektüel düzeyde sadece pozitif olarak değil aynı zamanda karşı çıkan olsaydı entelektüel düzeyde kabulü ve meşrulaşması. Bu

iki neden bence ortada gözlemlenen durumu açıklamak için göstergeler oluşturuyor.

Ama burada sancılı olan, yeniden yapılanma tekniklerinin ne tür bir sembolik yapıyla bir arada ele alınacağı. İslâmınki mi? Modernizminki mi? Post - modernizminki mi? Yoksa tamamen başka bir kültür ögesinin yeniden ortaya çıkışı mı? Sözkonusu olabilecek bir özgürleşme ancak bu cevaplandığında anlam kazanabilir.

S.S.: Herhalde konuların kışkırtıcılığından kitabından hayli uzaklaşarak konuştuk. *Babailer*'i ne tür çalışmalar takip edecek?

R.Ç.: Belki bu söyleşi yayınlandığında ikinci kitabım yayınlanmış olacak. Sözde "Vaka-i Hayriyye" ile ilgili küçük bir kitap bu. Bu olayın, "hayırlı" bir olay olmadığını anlatmaya çalıştım. İki çalışmayı birarada yürütüyorum şu anda. Bunlardan biri anarşist düşüncede devlet kavramıyla ilgili —belki "state" demek daha uygun olur. İkincisi de II. Dünya savaşı yıllarında Arnavutluk'ta Bektaşiler'in anti-Nazi direnişiyle ilgili bir çalışma. Bu arada yakında çıkmaya başlayacak aylık bir dergiye düzenli olarak yazmaya başladım. Fakat çalışmalarımın asıl amacı kendi kültür(lerimizde)ümüzde yatan özgürleşme dinamiklerini bugün için bir çağrışım aracı olarak ortaya çıkarmak şeklinde tanımlanabilir.

Salih Ecer

1

Günün bir yanı sam yeli
akılsız
Ve bende adı yok.
Kim ki
benim annemden akıllı
kim ki
hovarda
sol kolu yok.

Bu bir başlangıç.
Önce dünyaya gelinir.
Şiirin kısa
kesik olması
baharat gibi bir şeydir.
Genzini yakar.
Kokular
birden oturur bir tarafına.
Sol kolundaki
o akılalmaz ağrı
benzin kokar
Dinamit
hafif maviye çalar
fitili yoksa.

Kolun
devamı yoktur.
Bunlar bildiklerim
hep böyle söyledim.

Önce bildiklerimi.

Unuttuklarımı
atasözlerime dayandırdım.
Kuşlara
ve onların
büyük kartallarına.

Şiirin öfkesi kendinedir.
İnanamıyorum
türkçe
bir sam yelidir.

3

Bir film mi
zehir gibidir
uzun bir kıskançlık mı.
Dağlara
uzak siperlerden tırmanmak
kızların aklını çeler.
Kaman dağları
bu ülkede midir.

Sorunun ağzı yok
dili var.
Eni konu saf tutuyorum.
Ülkemi
Siperlerden koruyorum.

4

adı üstünde
Sam torini
Zaferin küçük adı.

5

Şimdi
benim bir arkadaşım
kolsuz doğdu.
Çanakkaleye anıtı kondu.
Yanılıyorum.
Yanılıyorum
bir ingiliz
general doğdu.

6

Yanıldılar
ve adını
Maurice
koydular.

Sam torini esti.
Göz damlası gerekti
bütün siperlere

UĞRUNUZA

Hep iki kilise sevdim.
Biri
ikinci derece tarihi
öbürü imansız bir tapınak.

24.4.1990

BİR ŞEHİR: MARDİN

Belgeler, Efsaneler

Füsun Alioğlu

Mardin, Anadolu'nun güneyi ile Mezopotamya'nın kuzeyinin birbirine karıştığı bölgede yer alır. Ne zamandan beri buradadır sorusuna cevap verebilecek belgeye henüz ulaşılamamıştır. Şehre ilişkin en eski tarihli bilgi IV. yüzyılın Bizanslı putperest tarihçisi Ammianus Marcellinus'tan edinilir. Marcellinus Res Gestae'sinde Amid (Diyarbakır)-Nisibis (Nusaybin) yolu üzerinde Maride ve Lorne Kaleleri arasından geçtiğini not düşer. Bu sadece bir tespittir, kendinden önceki tarihlere gönderme yapabilecek herhangi bilgiyi içermez. Böyle bir şeyi ancak şehre ait, özellikle de adını açıklamaya yönelik bazı efsanelerde bulmak mümkündür. Her ne kadar efsanelerin ciddi veriler olarak ele alınmaması söylenirse de, bu arada içlerindeki gerçeklik payını da kaçırmamak amacıyla bu satırların arasında onlara yer verildi.

Mardin üzerine efsanelerden birinde; Pers Hükümdarı Ardeşir'in Marde adlı kavmi şehrin olduğu yere yerleştirdiği, adının da bu kavimden kaynaklandığı belirtilir. Bir diğerinde; yine Pers Hükümdarları'ndan birinin hasta oğlunu iyi-

leştirmek amacıyla buraya getirdiği ve şehzadenin Mardin olan adının şehre verildiği anlatılır. Vakidi'den aktarılan efsanede; Din adlı İranlı zahid Mardin'in üzerinde olduğu dağın tepesine yerleşerek gününü ibadetle geçirir. Ünü bütün doğuya yayılır. Heraklius'un gönderdiği komutan, Din ile önce dostluk kurar, sonra onu öldürür ve buraya bir kale yaptırır. Zamanla 'Din öldü' anlamındaki Mata Din'in Mardin'e dönüşerek şehre ad olduğu öne sürülür. Bölgenin yerli cemaatlerinden olan Süryaniler ise Mardin'in Süryanice kale/kaleler anlamına gelen Merdi, Merdin, Mirdo kelimelerinden türediğini; Süryani kaynaklarında şehrin bu şekilde anıldığını söylerler.

Bu efsanelerin yanında Mardin'in içinde bulunduğu bölgenin bilinen — şehri algılamada perspektif sağlayabilecek, onu zamanın içinde bir yerlere oturtabilecek— gerçekleri vardır. Dicle ve Fırat nehirleri arasında, eski çağlarda Massius sonraları İzala diye anılan bu bölgede M.Ö. III binlerde Hurri, devamında Hurri-Mittani, Asur, Med, Babil uygarlıkları yaşamıştır. Ti-carete yönelik bir ekonominin olduğu M.Ö. I. binde; çağına göre büyük, hinterlandı dar, dışarıya dönük şehirler ve arkasında üretici, tüketici, ticaret yollarının koruyucusu olarak az çok özerk kırsal topluluklar vardır. M.Ö. I. binin ortalarında Persler batıya doğru yayıldıklarında, bu mevcut toplulukları vergi alınan, asker devşirilen birimler olarak muhafaza eder; merkezi bir idareyi gerçekleştirebilmek için de imparatorluğu 23 satraplığa ayırır. Mardin'in içinde bulunduğu bölge de Suriye-Fenike-Filistin satraplığına bağlanır. İskender Pers egemenliğine son verdiğinde durumu olduğu gibi muhafaza ederek yeni bir örgütlenmeye gider. İskender'in ölümünden sonraki paylaşım savaşında doğu bölgesine egemen olan Selevkos İmparatorluğu'nun parçalanması ile Mardin'in içinde olduğu bölgede merkezi Urfa olan Urfa Krallığının hüküm sürdüğü görülür. Ünlü Kralı Kara Abgar'da bir Suryani'dir. Roma İmparatorluğu'nun istilaları sonunda bu bölge onun Asya Eyaleti'nin bir parçasıdır. Ortadoğu'yu tek bir idare altında toplamak utkusundaki Pers, Helen, Roma Dönemlerinde var olan yollar onarılarak, ticareti, haberleşmeyi kolaylaştıran yeni yollar, yerleşmeler mevcut düzene ilave edilerek yoğun bir imar faaliyetine neden olunur.

Doğu ve batı bölgeleri arasındaki sosyal ve ekonomik farklılaşma Roma İmparatorluğu'nu 395'te resmen ikiye ayırdığında, Mardin doğal olarak Doğu Roma/Bizans toprakları içinde kalır. Hellenistik kültürün, Roma devlet biçiminin, Hıristiyanlığın temelini oluşturduğu Doğu Roma/Bizans'ın doğu sınırları VII. yüzyılda başlayan Arap akınları ile geriletilir. Bu yüzyıldan itibaren Mardin'de Arap-İslam Devletleri egemen olur. Emeviler'le başlayıp, Abbasiler'le, Hamdaniler'le süren bu dönem 1106'da sona erer.

Araştırmacılara Mardin'e ait ilk yazınsal bilgiyi sağlayan Marcellinus'tan iti-

baren Bizanslı tarihçiler, Arap istilâsından sonra da Arap bilim adamları şehirden bahsetmeye başlarlar. Önceleri kale/yerleşme olarak adı anılırken İslam Dönemi ile birlikte ayrıntılı anlatımlar ortaya çıkar. X. yüzyılda tarihçi Belazuri, coğrafyacı İstahri, İbn el Fakih, XI. yüzyılda hukukçu Tabari, filozof İbn Miskavayh eserlerinde Mardin'in sosyal, ekonomik, siyasal durumunun yanısıra, fiziki mekânına da değinirler. Bu izlenimlerden sözü edilen yüzyıllarda şehrin suriçinde, kalabalık, geniş çarşılı, mamur haliyle bölgede, ipek yolu üstünde önemli bir nokta oluşturduğu anlaşılır.

1106'dan itibaren Mardin'de üçyüz yıl yönetimi elinde tutacak olan Artukoğulları vardır. Bu tarihten daha önce Türkler Anadolu'ya geçerek devlet kurmuşlar, ancak bir Anadolu birliğini sağlayamamışlardır. Mardin'in de içinde olduğu doğu bölgesi çabalara rağmen sınırlara dahil edilememiş, daha çok İran, Irak ve Suriye'de kurulan devletlerin egemenliğinde kalmıştır. Aslında öteden beri bu bölgenin yönetimi söz konusu olduğunda kuzeyindeki Anadolu'daki değil güneyindeki oluşumlar ile birlikte değerlendirildiği bilinir. Bu Pers, Hellen, Roma, Bizans dönemlerinde de böyle olmuştur.

Artukoğulları döneminde önemli ticaret yolları üstünde olup, uluslararası ticarete doğrudan katılan şehir, sosyal, ekonomik ve politik anlamda güçlü bir merkezdir. Artukoğulları Kalesi, çevresi surlarla çevrili Dış Mahallesi ile bir Ortaçağ şehri görünümünde ellerine geçen Mardin'de Türk Dönemi Anadolu Mimarisi'nin ön/ara örnek olabilecek yapı/yapı gruplarının üretilmesine olanak sağlamıştır. XIII. yüzyılda Arap coğrafyacısı Yakut, İbn Saddad, XIV. yüzyılda İbn Battuta şehrin fiziki mekânından övgüyle bahsederler.

Artuklular'dan sonra Akkoyunlular ve Karakoyunlular Mardin'de egemen olurlar. Şehrin Osmanlı yönetimine girmesi XVI. yüzyılın ilk çeyreğine rastlar.

Mardin XVI. yüzyıldan sonra gerek Osmanlı yönetiminin kendi kaynaklarında, gerekse doğulu ve batılı bilim adamı ve seyyahların eserlerinde yoğun bir biçimde yer alır. XVI. yüzyılda Evliya Çelebi, Venedik Elçisi Josaphat Barbaro, XVIII. yüzyılda Niebuhr, XIX. yüzyılda Olivier, Dupre, Buckingham, Cuinet bunlardan birkaçıdır. Bütün bu belgelerden; Osmanlı İmparatorluğu için gerilemenin başlangıcı olan XVI. yüzyılda Mardin'in iç ve dış ticaretteki önemini koruduğu; XVIII. yüzyılda ülkenin genel ekonomik durumundan etkilenmekle birlikte, dokumacılıkta dış ticarette hâlâ bir yeri olduğu, XIX. yüzyılda ise, ticaret boyutu önemsiz olmakla birlikte dokumacılığın bir iş alanı olarak devam ettiği görülür.

XX. yüzyılda Türkiye Cumhuriyeti'nin sınır şehirlerinden biri olan Mardin'de ne geleneksel ekonomik ilişkiler kalmıştır, ne de yenileri kurulabilmiştir.

Ardarda sıralanan şehrin tarihini, toplumsal ve politik özelliklerini bir miktar

içeren bu bilgilerin yanında onu çözmenin başka bir yolu da doğrudan fiziki mekânını gözlemek olsa gerektir. Mardin'in geleneksel şehir dokusu irdelendiğinde yörenin yerli unsurlarından Süryaniler'e ait bazı yapılar erken tarihli veriler olmaktadırlar. Ama önce, yüzyıllarca Mardin'de ve bütün güneydoğu Anadolu'da dini bir cemaat olarak varlıklarını koruyan Süryaniler kimdir?

SÜRYAN-İ KADİM CEMAATİ

"... Milattan 2347 yıl önce Hz. Nuh'un Tufan gemisi Kardo (cudi) veya Ararat Dağı'nın zirvesinde karaya oturduktan sonra, gemide insan olarak bulunan Hz. Nuh ile karısı, üç çocuğu (oğulları) ve üç gelininden ibaret bu sekiz nüfuslu aile gemiden çıkmış ve Temnet adında bir köycük kurmuştur. Nuh, tarımla meşgul olmaya başlarken bir bağ dikmiş ve bu bağın şarabından içerek sarhoş olmuş, ayılmasıyla ortanca oğlu Ham'ın oğlu Ken'an'ı (torununu) lanetlemiştir. Bu olaydan sonra Nuh, Dünya'yı üç oğluna Sam, Ham ve Yafes'e taksim ederek, Filistin, Şam-Suriye-Mezopotamya, Asur, Sümer, Babil, Pers ve Hicaz gibi ülkeleri büyük oğlu Sam'ın hissesine düştüğünden bu memleketlerde yaşayan insanlara Samiler denilmiştir. Çünkü Nuh'un oğlu Sam'dan gelmedirler. Sami Ülkeler'de yaşayan bu kavimleri üçe bölmek mümkündür. Şöyle ki:

a) Amuriler b) Kenaniler c) Aramiler...

Aram adıyla mukaddes Tevrat kitabında üç memleket anılır.

1) Aram Soba 2) Aram Demişk 3) Aram Nehreyn

Büyük İskender'in Halefleri Slokiler Aramiler'in adı geçen memleketlerini istila ettiklerinde Aram adını Suriye adına değiştirerek yerine göre ayrı ayrı isimler takmışlardır... Slokiler tabiatıyla bu memleketlerde yaşayan halka Süryani (Suriyeli) demişlerdir... Aramiler yıldızlara ve çeşitli putlara taparken mukaddes İncil'in müjdesi yayıldığında inancı Suriyeli (Süryani) müjdecilerden kabul ettiklerinde putperestlikte kalan Arami kardeşlerinden ayrılmak üzere Arami adından vazgeçip bu ismi putperest kalanlara bırakarak Süryani adı altında mezhep kabul etmişlerdir. Bu bakımdan da onlara Süryani denilmiştir..."

Süryaniler kendilerini böyle anlatmaya başlarlar. Gerisini belgelerden biz tamamlayalım.

Süryaniler, putperest bir Süryani olan, Urfa ve çevresinde hüküm süren Kara Abgar'ın önderliğinde M.S. 38'de putperestliği terkedip, Hıristiyan Dünyası'nın ilk inananları olarak, bu dini kabul ederler. Aynı zamanda putperestliğe

Kurulduğundan beri, Deyruzzafaran Manastırı'nda ibadet devam eder. Bir pazar ayini, ayakkabılar kapıda çıkarılır, yerler kilimli, başörtülü Süryani kadınlar, Süryani erkekler; ayini yapan ergen çocukların terennümleri, tütsü kokuları ortalığı kaplar.

ait Suriyeli Aramiler adını da bırakıp, Eski Süryaniler anlamına gelen Süryan-i Kadim adını alırlar. I. yüzyılda geniş bir alana yayılırlar. Urfa, Süryan-i Kadim Cemaati'nin kültür merkezi haline gelir. Süryani Patrikliği, önceleri Antakya dini merkezine bağlıdır. V. yüzyılda Bizans Kilisesi ile Doğu Kiliseleri arasında İsa'nın içindeki Tanrısal ve beşeri prensiplerin birbirleriyle ilişkisi sorunu üzerine tartışma çıkar. Antakya Dini Merkezi İsa'da, iki ayrı kişiliğin bir arada bulunduğunu, Meryem'in doğurduğu İsa'nın uluhhiyeti kendine zarf seçtiğini; İskenderiye Kilisesi ise İsa'daki Tanrı-insan kişiliğini savunurlar. Bizans önce Antakya Kilisesi'nden yanadır. Ancak, giderek, bu görüşten Tanrısal prensibin önemini kaybettiği Nasturilik ortaya çıkar. Bu arada Monofizitlik diye adlandırılan öteki görüş güçlenir. Suriye de buna katılır. Sonunda Bizans Nasturiliği ve Monofizitliği reddederek; İsa'nın tam teşekkül etmiş iki kişiliği prensibi olan Dyofizitliği kabul eder. Akabinde bütün doğu kiliseleri baskı altına alınır. Monofizit Süryani Patrikliği Antakya Dini Merkezi'nden ayrılmak zorunda bırakılır. Arap istilasına kadar gezici kalan Patriklik bir ara yeniden Antakya'ya dönerse de, baskılara dayanamayarak, Halep, Harran, Rakka, Urfa ve Kinnesrin Manastırı gibi mekânlarda geçici merkezler oluşturur. Patriklik Merkezi 969'da Malatya'da, 1058'de Diyarbakır'da, 1293'ten 1932'ye kadar Mardin Deyruzzafaran Manastırı'nda görev

yapar. Merkez 1932'den sonra Şam'a taşınırsa da bağlı olduğu teşkilat yine Deyruzzafaran Manastın'dır.

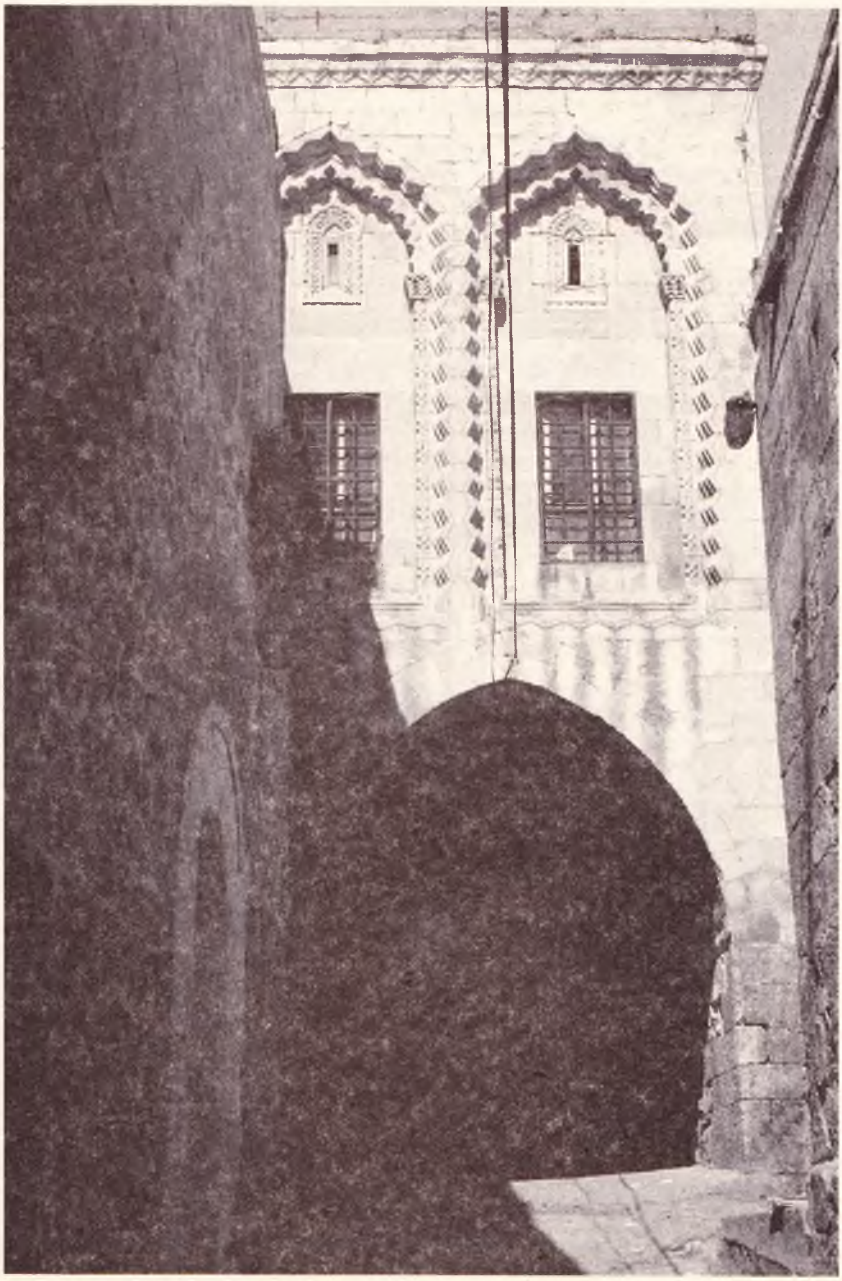
Süryaniler, sadece Doğu'da Hıristiyanlığın yayılmasında önemli rol oynamamışlar, aynı zamanda bilim ve kültürün gelişmesinde de hizmet vermişlerdir. Kimi Yunan yazarlarının önemli eserlerini önce Süryanice'ye, sonra da Arapça'ya çevirerek Hıristiyan ve Arap Dünyası'na hayli katkıda bulunmuşlardır. Yunan kültürü ile tanışmaları Hellenistik dönemde başlayan Süryaniler, bu dili ve eserlerini din okullarında okutmuşlardır. Fırat civarındaki Kinnesrin ile Mardin'in Nusaybin ilçesi yakınlarındaki Dar-ul-Ulum Manastırları ünlü felsefe ve dil okullarındandır.

MARDİN, GELENEKSEL ŞEHİR DOKUSU

Kale ve Dış Mahalle

Mardin, Anadolu'dan gelip Musul, Bağdat ve Basra'ya uzanan; Diyarbakır, Urfa, Mezopotamya'ya; Fırat ve Suriye'ye; Midyat, Tur Abdin ve Dicle'ye giden Ortaçağ'ın önemli yollarının kavşağında bulunur. Düz ovaları sınırlayan sarp dağ silsilelerinin içinde, ulaşılması —ovadan bakıldığında— imkânsız gibi görünen bir dağ şehrinin yerleşim alanı olmuştur. Mardin iki bölümde ele alınabilir. Bunlardan biri dağın tepesinde, IV. yüzyılda Marcellinus'un bahsettiği Kale'dir. Yamaçlarından sarp kayalıklarla yükselerek oluşmuş düzlükte yer alan Kale'nin etrafı, çeşitli dönemlerde yapılmış, yıkılmış, tahkim edilmiş sur ve burçlarla çevrilidir. Çevresine tam anlamıyla hâkim, elde edilemezliğiyle ünlü Kale, IX. yüzyılda Al-Baz (Şahin), XIV. yüzyılda Kal-at Kuh, Kal-at al Şahba, Kal-at-Gurap (Karga Kalesi) diye anılır. Toprak altındaki mahzenlerinde tahıl ve su saklandığı bilinir. Kale içi uzun süre iskân edilmişse de giderek bu işlevini yitirmiştir. XV. yüzyılda 300 ev; XVIII. yüzyılda 80'inde yaşanabilir 200 ev; XIX. yüzyılda çok az ev olan Kale'de, XX. yüzyılın başlarında harap durumda bir Konak vardır. Bugün örenyeri görünümündedir.

Mardin'in ikinci bölümü, Kale'nin altında, dağın güney yamacını bütünüyle kaplayarak, daha çok da doğu-batı doğrultusunda gelişmiş olan, uzun süre Dış Mahalle diye anılan kısımdır. X. yüzyılda Dış Mahalle'nin etkileyici büyüklüğü, yapılarının bolluğu dikkati çeker. Etrafının Kale'ye kadar uzanan surlarla çevrili olduğu bilinir. XIII. yüzyılda Bab-es-Sor, Bab-ı Kıssis, Babu'uz Zeyt, Bab-ı Şavat, Bab-ı Cedid ve Bab-el Hammara adlı altı kapısı vardır. Giderek bu kapılar kullanımını yitirmiş, sur duvarları yok olmuştur. Fakat geleneksel dokunun oldukça korunmuş olması, şehrin bugünkü sınırlarında sur izlerini yakalamayı kolaylaştırır.



Sokakların ne boyutlarında ne de yönlendirilmelerinde bir önem sırası gözetilmez. Ansızın ortak kullanım alanları ile özel mülkiyetin birbirine geçtiği bir KABALTI ortaya çıkar. Mülkiyet nerde başlar, nerde biter?

Dış Mahalle Kale'den devraldığı işlevi yüzyıllardır sürdürmektedir. Burada sivil, dini mimarlık örneklerinin, daha çok da geleneksel evlerin olduğu bir doku vardır. Dağın eğimli yamacındaki bu doku öylesine yoğundur ki; sokaklar ile sokakların bazen bir çeşmeyle buluştuğu kesişme noktalarındaki meydancıklar —çok az yapılanmış alanların ve yapıların avluları dışında— şehirdeki yegâne boşluklardır.

Sokaklar, Mahalleler, Çarşı

Önceden planlanmamış, statü anlamı olmayan sokak ve meydancıkları oluşturan şey insan ve çağının araç (at, eşek, deve) boyutudur. Şehrin geleneksel ulaşım ağının kendiliğinden geliştiği izlenimine karşılık; sokakların kaplamasından, boyutlarına, kabaltı denen gölgeli geçitlerine, ev-sokak ilişkisine kadar her yerde, aynı zamanda, örtülü bir planlamanın varlığı da hissedilir.

Anadolu'nun Cumhuriyet döneminde en az müdahale edilmiş şehirlerinden olma şansını bir miktar taşımış olan Mardin'de geleneksel dokudaki tek asfalt yol, Mustafa Kemal'in şehre gelişinde açılmıştır.

Fiziki bir mekân olmamakla birlikte mahalle kavramı şehri —özellikle de Mardin'i— açıklayabilen önemli öğelerdendir. Süryaniler'in çoğunluğunu oluşturduğu, Ermeniler'i de içeren Hıristiyanlar, Yahudiler, Kürtler, Şemsiler, Müslüman Arap ve Türkler'le, Mardin'de yüzyıllarca birlikte yaşamışlardır. Mardin geleneksel mahalle oluşumunda bu yapının etkili olduğu, etnik unsurlara göre şehrin bölümlendiği görülür. Örneğin XVI. yüzyılda; Kıssis (Şar), Bab-ul Hammara, Kölassiye (Gül) mahallelerinde Hıristiyanlar —özellikle de Süryaniler—, Şemsiyye (Savurkapı) mahallesinde güneşe tapan Şemsiler, Yahudiyan mahallesinde Yahudiler, Zeytun (Yenikapı), Kamil ve Bimaristan (Eminettin, Latifiye) mahallelerinde ise müslümanlar çoğunluktadır.

Mardin'de mahalleler zaman içinde nitelik ve nicelik olarak değişmiştir. Müslüman Arap ve Türk nüfusun artması, gayri müslimlerin şehir/ülke dışına göçleri eskiden çoğunlukta olan nüfuslarını azınlık durumuna düşürmüştür. Bu, mahallelerin etnik niteliğini değiştirmiştir. Bu arada, varlığı en fazla direnen grup Süryaniler olmuş, birkaç mahallede çoğunluk olarak yaşamaya devam etmişlerdir. Ancak XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra — ülke genelindeki sosyal ve ekonomik yapının yansıması olarak— hem Hıristiyan hem de Müslüman ailelerin dışarıya göçmeleri Mardin'in kendi yerli nüfusunu büyük oranda yitirmesine neden olmuştur. Bugün Mardin'de yerli Hıristiyan ve Müslüman aile sayısı çok azdır. Ancak şehrin mozayiğindeki renklilik devam etmekte, yine çeşitli mezheplerden Hıristiyanlar, Kürtler... Müslüman Arap ve Türkler ile birlikte yaşamaktadırlar.

Ticaret yolları üstünde olup, buna doğrudan da katılan Mardin'de güçlü bir

Anadolu'nun birçok yerleşmesinde geleneksel evler, giriş katlarında kalın, masif duvarlarla kendini sokaktan saklarlar; ancak üst katlarda bol pencereli çıkmaları, cumbaları ile onu sanki kucaklarlar. Geleneksel Mardin evi de giriş katında aynı eğilim içindedir. Üst katlarda ise çıkma/cumba yoktur. Topoğrafyanın da etkisiyle Mardin evinin açılmak, kucaklamak istediği mekân sokak değil; şehrin eteklerinden itibaren uzanan Mezopotamya ovası olmuştur. Hiç bir ev bir diğerinin görüşünü kapatmayarak tüm pencere, revak, eyvan, teraslarıyla bu ufka yönlenmiştir.

Tüm Mardin'den görülen Mezopotamya ovası gündüz puslu bir ufukla sınırlanır, gecenin kör karanlığında ise tektük görünen köylerin ışıkları, uçsuz bucaksız denizdeki gemiler gibidir.

Ocaktan çıktığında yumuşak olan sarı kalker taşına, Süryani usta istediği biçimi verir. Bir Süryani evinin, herhangi bir oda kapısını tasarlarken biraz hıristiyan motiflerin kapısını aralar, ama şehrinin bezeme geleneğinden çok da uzaklaşmaz.

geleneksel çarşı aksı vardır. Ne zamandan beri bu nitelikte olduğu bilinmez. Ancak Kale'de yaşayan, yamaçta yerleşik olup Kale'yi savunma amacıyla kullanan; —en azından IV. yüzyıldan itibaren— herhangi bir topluluğun çevresi ile alış-veriş ilişkilerini Kale'de değil de, yamacında çözeceği ihtimalinden, çarşının ilk nüvesinin bu dönemlerde oluştuğu söylenebilir. X. yüzyılda büyük çarşılı bir şehir olarak tanımlanan Mardin'de, XVI. yüzyılda, çarşı mekânlarında, çağın ticaret hayatının ihtisaslaşma ve farklılaşmasının yansıması görülür. Şehir içinde, sipahiler, aktarlar, Kayseriyye (Bedesten), çarıkçılar, marangozlar çarşıları; dış mahallelerde, ekonomisinde önemli yeri olan darphane, debbağ-hane (tabakhane), başhane, buzhane, bozahane, boyahane, dokuma tezgâhları yer alır. Yerleşme dokusunun içinde ise, geleneksel evlerin giriş katlarında mahalle bakkalı, fırın, ticari malların depoları, dokumacılığın sürdüğü mekânlar vardır. Mardin'deki geleneksel çarşı bugün de şehrin ticaret merkezi olmaya devam etmektedir. Seyrek de olsa geleneksel zanaatlar varlığını korumaya çalıştığı; ancak günümüzün alış-veriş ilişkilerinin tüm mekânlara egemen olduğu görülür.

Evler

Şehrin, geleneksel dokusu içinde çoğunlukta olan yapılar evlerdir. Organik sokakların sınırını çizdiği parseller üzerinde topoğrafyaya uyarak teraslamalar biçiminde oluşmuşlardır. Eğime bağlı olarak iki, üç, dört katlıdırlar. Çok katlılık genellikle tek yapım sürecinde gerçekleşmemiş, zaman içinde belirli mekânların birbirlerine eklenmesiyle tamamlanmıştır. Geleneksel evde yaşayan ataerkil ailelerin ilkeleri bu tür bir biçimlenmenin asıl nedeni olsa gerektir. Anne, baba, büyükanne, büyükbaba (babanın ebeveynleri), bekâr kız çocuklar, erkek çocuklar, onların karıları ve çocukları ataerkil ailede bir arada yaşarlar. Aile büyüdükçe, mevcut yapılanma yetmez olunca, gerekli mekânlar, yer varsa aynı kata ilave edilmiş, yoksa bir üst kata geçilmiştir. Mardin'de geleneksel evlerin birçoğu bu süreçten geçmiştir. Öyle ki, yüzyıllar boyunca değişen öğeleri boyutları ve bezemeleri olan Mardin evinde; büyük boyutluluğun ve yalınlığın tercih edildiği dönemlerden, görece küçük boyutluluğun ve bezemenin en ağdalı biçimde uygulandığı dönemlere kadar olan süreci, giriş katından üst katlara giden bir sıralama içinde görmek mümkündür. Ancak geç dönemlerde bir defada yapılıp bitirilen çok katlı geleneksel ev örneklerine de rastlanır.

Sonuçta Mardin evinin avlulu bir giriş katı ve üzerinde, sürekli geriye çekilerek önünde teraslar oluşturulmuş diğer katlardan ibaret olduğu söylenebilir. Sokaktan, kalın ve yüksek duvarlarla ayrılan avlulu giriş katı; mutfak, depo, ahır (at, deve için), hela gibi mekânların olduğu; evin kadınlarının yemek

Göçebeler her dönemde yerleşiklerin başına dert olmuşlardır. Çeşitli dönemlerde göçebeler, özellikle de konar-göçer diye adlandırılan göçebe aşiretler yerleşikliğe zorlanmışlardır. Milli Aşireti (Akkeçili, Karakeçili) Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde çevre halka, ulaşıma zarar verirken, 1717 yılında Mardin'e yerleştirilir. Mardin köylerinin bir kısmına sahip olan Milliler, şehirde boyutları diğer evlerden farklı olan, küçük bir sarayı andıran konakta otururlar. Konak, büyük bir avlu etrafında yan yana eklenmiş birçok birimden oluşur. Her birimin kendi mutfağı olmasına rağmen iki tane merkezi mutfak, birçok oda, hizmetçiler için ayrı bir bölüm, kilerler, depolar vardır. Milliler, bu konakta Cumhuriyet Dönemi'ne kadar Mardin'in en önemli ailesi olmuşlardır. Kurtuluş Savaşı'nda atlı adamlarını Mustafa Kemal'in emrine vermişlerdir. Daha sonraları bir yanlış anlaşılma yüzünden ailenin birçok ferdi Batı bölgesine sürülmüştür. Sürgün, Milli'lerin servetlerinin büyük kısmını kaybetmesine neden olmuştur. Milli ailesinin son geleneksel ferdi fötr şapkalı, takım elbiseli, kravatlı bir kaymakamdı. Selahattin Milli Bey vefat ettikten sonra eşi Nefise Hanım ve çocukları, konakta kalakalmış yegâne Milli'lerdi. Konağın her odası kiraya verilmiş, satılmış, büyük bir kısmı tahrip olmuştu. Nefise Hanım'ın da ölümünden sonra, son Milli evi de kapatıldı. İstanbul'da, Ankara'da yaşayan Milli'ler vardır. Arabesk Dünyası'nın ünlü ismi Metin Milli bir Milli'dir.

yapma, çamaşır yıkama, mevsimlik yiyeceklerin hazırlanması, depolanması, varsa hayvanların bakımı gibi günlük işlerini yaptıkları bir yerdir. Bazı ailelerde bu katta "selamlık" da vardır. Bazılarında ise "selamlık" yine giriş katında ama servis mekânlarından tamamen ayrıdır. Antik çağdan beri erkek ilişkilerini içeren bir mekân olan "selamlık"ta evin "saygın erkeği", sabahın erken saatlerinden itibaren (sabah ezanı ile birlikte) mahallenin/şehrin sorunlarını konuşmak/tartışmak üzere erkek konuklarını ağırlar.

Selamlığın hemen bitişiğinde, "kahve ocağı" denilen bir odacıktan ise bu ko-

Terkedilmiş, sahipleri artık İstanbul'da oturan bir Süryani evinde bir hücre. Papuçların çıkarıldığı seki altı, bir basamak ve korkulukla ayrılmış seki üstü. Karşı duvarda artık içinde mum yanmayan, meryem ikonası, İncil olmayan ahşap kapaklı "taka" lar.

nuklara "mırra" (acı kahve) ikram edilir.

Üst katlarda "Hücre" denen odalar, başodalar, kiler/depolar, revak, eyvan gibi mekânlar bulunur. "Hücre" ana, baba ve çocuklardan oluşan bir ailenin kalabileceği biçimde donatılmıştır. "Ard-ıl beyt"de (seki altı, papuçluk) papuçlar çıkarılır, "sikke" denen bir basamakla asıl mekâna geçilir. Odada bulunan geleneksel yaşmaklı ocakta (şömine), gerekirse yemek pişirilir, ısıtılır, burada yenilir, yatılır. Duvarlarda kap-kacak koyulan terekler, lambalıklar, bazen bir meryem ikonunun bazen eski bir Kuran'ın bulunduğu takalar (niş), yüklükler yer alır. Benzer biçimde donanmış olan başodalarda genellikle misafir kabul edilir.

Yarı açık olan revak ve eyvanlar yazlık mekânlardır. Daha tercih edilmiş bir mekân olan eyvanın üç tarafı ve üstü kapalı, önü açıktır. Yazları çok sıcak geçen şehirde eyvan, güneşten saklanılabilecek bir mekândır. Giriş katında, toprak seviyesinde, avluya açılarak yer aldığında; arkasındaki duvardan gelen bir su kaynağı (selsal, selsebil), eyvanın ortasındaki su kanalından geçer, avludaki havuza akar.

Geleneksel Mardin evi gerek plan gerek cephe gerekse iç mekân boyutunda anıtsal ölçektedir. Plan biçimleri Pers'ten Sasani'den beri Orta Doğu'da, Türk

Güneydoğu Anadolu'nun geleneksel yapılarının vazgeçilmez öğelerindendir Eyvan. Kökeni Orta Doğu'nun eski kültür katmanlarındadır. Yalın sivri bir kemerin cephesini belirlediği, içindeki selsal'ı, selsal'dan akan suyun karıştığı önündeki havuzu ile Firdevs Köşk'ü için bugünkü yaşlı sahibi "1000 yıllıktır" der. Belki de haklıdır, çünkü Selçuklu Sultanları'nın yazlarını burada geçirdikleri bilinir.

Anadolu'sunda anıtsal yapılarda; camii, medrese, külliye, saraylarda denenen, yeniden denenen biçimlerdir. Cephesi, şehirdeki anıtsal yapılarla birbirine karışır. Kiliseler çan kuleleri, Camiler minareleri ile ayırt edilir.

Kalın ve yüksek taş duvarların sınırlarını çizdiği iç mekânlardaki tonoz/kubbelerle geçilen yüksek tavanlar, bezemeli taka, pencere söveleri, taş döşemeler anıtsallığın diğer göstergeleridir.

Anıtsal Yapılar

Mardin'de Hıristiyan ve İslam Dünyası'nın örnekleri olan birçok anıtsal yapı vardır. Bunlar İslamiyet'ten önce ve sonra yapılmıştır. İslamiyet'ten öncekiler Süryaniler'e ait kilise ve manastırlardır.

Mardin'deki en önemli Süryani yapısı, şehrin birkaç kilometre dışındaki Deyruzzafaran Manastırı'dır. Süryani Kadim Cemaati'nin dini merkezi olan manastır M.S. IV. yüzyılda kurulmuştur. IX. ve X. yüzyıllar yapının altın yılları olarak değerlendirilir. 1293'te Patriklik Merkezi'dir. Birçok Süryani Patriğinin mezarı buradadır. Süryaniler için övünç kaynağı olan, XII. yüzyılda ceylan derisi üstüne Süryanice yazılmış ve Hıristiyan Dünyası'nın önemli İn-

M.S. 569'da Süryanilerin çoğunluğu oluşturduğu Şar (Kıssis) Mahallesi'nde inşa edilmiş olan Mar Benham Kilisesi, 1170 yılında getirilen Kırk Şehitler'in kemikleri nedeniyle Kırkşehit/Kırklar diye anılır. Diğer bütün yapılar gibi kilise de mahallede, içinde yer aldığı geleneksel evlerin arasında kaybolur. Görünen sadece mimari gelenektir. Çan kulesi farkedilinceye kadar.

cil'lerinden biri, manastırın zengin kütüphanesindedir. Kompleks'in çevresinde kimileri kaya içine oyulu birkaç manastır daha vardır. Ancak bugün harabe halindedirler.

Mardin'in kuzeybatısında IV. yüzyılda bir manastır olduğu, hatta Bab-ül Hammara olan adının bir sur kapısına verildiği bilinir.

Süryaniler'in şehir merkezindeki en önemli kilisesi Mar Benham (Kırklar, Kırkşehit Kilisesi)dir. Metropolitlik merkezi olan kilise VI. yüzyılda Şar (Kıssis) mahallesinde inşa edilmiştir.

Aynı yüzyılda Behirmiz Kilisesi Şar Mahallesi'nde, Surp Kevork Kilisesi (Kırmızı Kilise) Ulu Camii Mahallesi'nde yapılmışlardır. Bodrum kısmında bir putperest tapınağı olduğu belirtilen Mar Mihail II. yüzyılda Eminettin Mahallesi güneyinde sur dışında inşa edilmiştir.

Bu erken tarihli örneklerin yanında; XII. yüzyılda onarılan Şehidiye Mahallesi'ndeki Mart Şmuni, XIX. yüzyıldan Şar Mahallesi'ndeki Meryem Ana, Mar Mihail, XX. yüzyıldan Gül Mahallesi'ndeki Mar Bitris diğer Süryanı kiliseleridir.

Süryani yapıları ile şehir dokusunun ilişkileri irdelendiğinde bir yandan erken tarihlerden itibaren Süryaniler'in bu bölgede yer aldığı görülürken, diğer yandan IV. yüzyılda yapılan manastırlar, II., VI. yüzyıllarda oluşan kiliseler bölgedeki yerleşikliğin de habercisi olmaktadırlar. Mardin'de İslam Devletleri döneminde yapılmış birçok anıtsal yapı vardır. Eldeki belgelerden bunların Türk-İslam Devletleri egemenliğinde oluştuğu çıkar. Bu VII. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar Arap-İslam devletleri yönetimindeki bir şehir için şaşırtıcıdır. Ancak sonraki dönemlere atfedilen bazı yapıların, daha erken yapılmış olması mümkündür. Fakat Mardin'de eğer bir belge yoksa yapıları gözleyerek bunu teşhis etmek imkânsızdır. Şehrin, hemen hemen değişmeden XX. yüzyıl ortalarına kadar süren yapı geleneği bu konudaki en önemli engeldir.

Şehirdeki Artukoğulları döneminde yapılan dini ve sosyal amaçlı yapılar işlev, plan, form, süsleme nitelikleri ile Anadolu-Türk mimarisinde önemli bir yere sahiptirler. Yeni yapı türleri ve biçimleri denenmiş, hep bir arayış içinde olunmuştur. Akkoyunlular ve Osmanlılar egemenliğinde ise bunlar sadece tekrar edilmiştir. Klasik, Ampir, Barok, Rokoko, Neo klasik diye adlandırılan Osmanlı Mimarisi'nin hiç bir döneminin Mardin yapılarında bir yansıması bulunmaz.

Şehirdeki anıtsal yapıların plan, cephe, bezeme gibi mimari özellikleri Ortaçağ'da oluşmuş, daha çok da Yakındoğu'nun eski kültürlerinden (Pers, Sasani) ve güneydeki Hıristiyan, Arap/Türk İslami örneklerden etkilenilmiş, güçlü bir gelenek edinilmiştir. Gerek anıtsal yapılarda, gerekse geleneksel evlerde fark gözetilmeksizin kullanılan bu gelenek Süryani mimarbaşı ve ustalar tarafından 1960'lı yıllara kadar sürdürülmüştür.

Eski eserler kanunlarının gündeme gelmesiyle şehrin tümü korunması gereken sit alanı ilan edilmiştir. Ancak konulan yapılanma yasağı, —özellikle evlerde— avlulara, teraslara, odaların üstüne yapılan betonarme "çağdaş" ilavelerle ihlal edilmiştir.

80'li yıllarda sorunu çözmek amacıyla şehrin koruma planı yaptırılmıştır. Bu planda şehir dokusunda yeni yollar, rekreasyon alanları önerilmiş, geleneksel evler korunmaya değer/değmez diye sınıflandırılmıştır. Korunmaya değer evler birinci, ikinci, üçüncü derecelere ayrılmıştır. Kısaca açıklamak gerekirse birinci derecede evin tümü; ikinci derecede sadece dış duvarları korunur. Üçüncü derecede ise yıkılıp yerine yeniden "çevresine uyumlu" yapı yapılabilir.

Şimdi, bu koruma planı doğrultusunda Loli Mimarbaşları'nın, Yusuf Usta'ların elinden çıkma Mardin yeniden "imar" edilmektedir.

KAYNAKÇA

Akdağ, M., *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, c. I, Kültür Dizisi, İstanbul, 1974.
Alioğlu, Füsun, *Geleneksel Mardin Şehir Dokusu ve Evleri Üzerine Bir Deneme*, İ.T.Ü. Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.
Altun, A., *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*, İstanbul, 1971.
Avcıoğlu, D., *Türklerin Tarihi*, c. V., İstanbul 1982.
Buckingham, J.S., *Travels in Mesopotamia*, vol. II, London, 1827.
Cuinet, V., *La Turqui d'Asie*, tome II, Paris, 1821.
Dolapönü, H., *Tarihte Mardin*, İstanbul, 1972.
Dupre, A., *Voyage en Perse fait dans les annees 1807, 1808,1809 en traversant l'Anatolia et la Mesopotamia*, tome I, Paris, 1819.
Galante, A., *Histoire des yuifs d'Anatolie*, vol. II, İstanbul, 1939.
Göyünç, N., *XVI. Yüzyıl Mardin Sancağı*, İstanbul., 1969.
Günaltay, Ş., *Yakın Şark IV.*, T.T.K. Yayınları VIII, dizi-Sa.3al, 2. baskı, Ankara, 1987.
Günel, A., *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır, 1970.
İbn Battuta, *Seyahatname-i İbn Battuta*, İstanbul, 1917-1919.
İbn Havkal, *Confuguration de la Terre* (kitab surat al-ard), çev. J.H. Kramers, G. Wiet, c. I, Paris, 1964.
L. Lochart ve diğerleri, *I Viaggi in Parsia Degli Ambasciatori*. Veneti. Barbaro e Contarini, Instituto Poligrofico Della Stato, 1973.
Minorsky, V., "Mardin", *İslam Ansiklopedisi*, c. VII, 1965.
Niebuhr, C., *Reisseschreibung nach Arabien und umliegenden Landern*, vol II, Kopenhagen, 1778.
Olivier, G.A., *Voyage dans l'Empire Ottoman l'Egypte et La Perse, fait par ordre du gouvernement pendant Les six premieres annees dela republigue*, tome II, Paris, 1804.
Orhonlu, C., *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul, 1987.
Ostrogorsky, G., *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Prof. Dr. Fikret Işıltan, Ankara, 1986.
Ramsay, W.M., *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, İstanbul, 1961.
Ritter, C., *Die Erdkunde Von Asien*, Berlin, 1844.
Türkoğlu, K., *Mardin Kenti İmar Planı Analitik Etüdleri*, Ankara.

İskender Savaşır

AŞK VE İŞ

I

Her şey söylendiği gibi oldu
Yetmiş ya da yirmi küsur yıl gerekti
Zamanın bağrına sözlerle, silahla,
Akılla kurulan pusuya

Sonuncu ceketi de teğellediler
Terziler gittiler
Şimdi bütün kunduralar İtalyan
Bütün ceketler konfeksiyon

Ve bir mücadelenin geçmişi
Thermopylae, Kızıldere ve saire
Ruhun kaç parça
Gövden kimden yana?

Bir adam vardı
Boyuna keman çalardı
Birileri dağa çıktı.
Kalan sözler

Tükenen bir hayatı yazdı
Tükendikten sonra...
Akşamdan kalan
Sabaha kalmayacak!

Yine çok mu konuştum?
Gözlerim sevda gerisi, dudaklarım esrar kurusu
Birilerinin burnunda hâlâ barut kokusu
Birilerinin bakışlarında idam korkusu

Bütün dilendiğim
Aşktan ve işten sonra
Belki bir iltica

II

"Bağış" demişti şair
"Bahar sağanağı gibidir
Kayıt tanımaz"
Temasınla ihtiyârınla iktidarınla
Bunca yıl sonra
İhtiyârınla iktidarınla kısa kesilmiş saçlarınla
Beni bağışla

Koyverip gidenlere değil kalanlara
Delirenlere değil bana
Bir arzu bağışla

Söylesene
Niçin çıldırmaz
Sahi niye kudurmaz
ihtiyarlar?
Korkudan mı...?

III

Belki bu da bir şölen
ölüme ve bugüne rağmen
bir yanda bütün kışkırtıcılığıyla
dünya
bir yanda gülün ve bülbüllerin
ve gülleri gözeten ölülerin
bir şehrin
erken bir yenilginin
yani her şeyin
şiiri

Ama arzunun menzilinde
eşikler aşıldı
günahlar işlendi
kalpler incindi

İsteksiz bir çığlık!
Gayrı ihtiyari ter kokusu,
Pastırmalı börek! Beni terket
Borcumu tüketmedim o geçmişe

İSMET ÖZEL ÜZERİNE

Hamit Bozarslan

Eski Marksist şairlerden ve *Evet İsyan!* adlı efsanevi şiir kitabının yazarı olan İsmet Özel bugünlerin en üretken ve en çok okunan islamcı aydınla-rından biri. Yaklaşık on kitapta toplanan denemeleri çok farklı konuları ele alıyor : *Dünya ve İslâm* (Batı : "dünya sistemi", İslâm ve Türkiye, İslâm ve uygarlık, teknik ve yabancılaşma) ; *Batılılaşma* (İslâm, Batılılaşma sürecinde ve Batılılaşma süreci karşısında toplum ve devlet olarak Türkiye ; Osmanlı ve Cumhuriyet Tarihi, Türk Devleti'nin doğası, Türk solunun misyonu, 12 Eylül ve Özal rejimleri, "Devlet" ve "Millet" arasındaki bölünme) ve *kavramlar* (yabancılaşma, demokrasi, şeriat, özgürlük, insan hakları, hakikat, hakimiyet, ümmet), hatta gerekli olduğu kabul edilen rüya ile kâfirliğin, küfürün simgesi, kabul edilmez sayılan hayal.

Aşırı derecede şüpheci, zaman zaman da kinik olan İ.Özel kolay bir yazar değil, çünkü hemen her alanda eleştiri getirmesine olanak veren imanı, kendisini hedeflemesi muhtemel eleştirilere karşı kalkan görevi de görebiliyor[1]. Bir islâmcının eseri (imanı ve siyasi tavrı) nasıl ikiye bölünebilir ki ? Kuşkusuz kötü karşılanacak ve nankör bir uğraş bu, ne var ki ancak böylesi, keyfi görünecek bir ayrım bir eleştiri başlatabilmemize olanak sağlar.

Bu değinmede eleştirel, hatta kimi zaman kışkırtıcı olma ve İ.Özel ile üzerinde mutabık olduğumuz birçok çözümlemeyi bir kenarda tutma yolunu seçtik. Çünkü, yazarla kurmayı dilediğimiz diyalog ancak aykırılıklarımızın çözümlenmesiyle olanaklıdır, en azından biz böyle umuyoruz.

I. İ.Özel'in yukarıda sıraladığımız konular hakkında zengin düşünceleri var. Ama bu düşünceler bir düşünce sistemi oluşturmaktan uzak. Acaba bunun ne-

Fransa'da, Fondation Nationale des Sciences Politiques tarafından yayımlanan *CEMOTI (Cahiers d'Etudes sur la Mediterranee Orientale et le Monde Turco-Iranien)* dergisinin 1990, 10. sayısından alınmıştır. Kitap değerlendirme yazısı olarak yayınlanan makalenin başında İsmet Özel üzerine şu bibliyografya verilmiştir: *Üç Mesele* (1978), İstanbul, Çıdam Yayınları, 1988,165 s. ; *Zor Zamanda Konuşmak*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1984, 387 s. ; *Taşları Yemek Yasak*, İstanbul, Risale Yayınları, 1985, 130 s. ; *Faydasız Yazılar*, İstanbul, Risale Yayınları, 1986, 245 s. ; *Waldo, Sen Neden Burada Değilsin ?* İstanbul, Çıdam Yayınları, 1988, 99 s. ; *Cuma Mektupları*, İstanbul, Çıdam Yayınları, 1989, 188 s. ; *Cuma Mektupları II*, İstanbul, Çıdam Yayınları, 1989, 141 s.

deni, Hz.Muhammed döneminin müslümanları ve Asr-ı Saadet'i aşmanın olanaksızlığını daha baştan kabul eden islâmi yorum mudur ? Fakat insani varoluşun kaynağı ve göndermesi olarak, bir tek Asr-ı Saadet'in ele alınması, daima ve yalnızca taklide yol açıyor. Böyle bir varoluş anlayışında, genellikle Türkiye ile sınırlı tarih ve siyaset eleştirisi, bütün zenginliğine karşın kısır kalıyor, çünkü temelde, insanın yaradana kulluğundan, geçmişe tarihsellikdışı bir bakıştan, siyasal alana girmenin ve siyasete göreli bir özerklik tanımanın reddedilişinden başka bir şey mevcut bulunmamaktadır. Bir gereklilik olarak dile getirilen islâmi toplum bu koşullarda nasıl kurulabilir, üstelik gerekçelerin ya da göndermelerin hiçbiri tarihsel değilken ? Tabii ki İ.Özel kaynak ve model olarak her şeyin üstünde Hz.Muhammed'i anmaktadır. Ama bu tek gönderme de, onun bakış açısıyla tarihsellik-dışı ve eskatolojik (maad'e dair) bir göndermedir. Yazarı saflıkla suçlayabilmek kolay değil. Her şeyden önce, her zaman bayağı denemese de dünyevi değerlerin baskın çıktığı ve siyasi cinayetlere tanık olunan Reşid Halifeler dönemine gönderme yapmaması da şaşırtıcı değil. İ.Özel, Osmanlı İmparatorluğu'nun (islâmi) *nomos*'una bazı övgüler düzse de, her şeyden önce despotik olduğunu kabul ediyor.

Bir siyasi güç, bir parti, devlet ya da ordu oluşturmadan siyasi alana nasıl girilir ? Dünyevi değerlerin üstünlüğü karşısında "islâmi toplum"u çürüme ve yozlaşmadan geçici olarak koruyacak, güvenilir ve elle tutulur kaynak nerede bulunur ? Ya da, daha kışkırtıcı bir şekilde dile getirilecek olursa, bizzat Peygamber'in başarısızlığa uğradığı (bu konuda cemaatini uyarmadı mı ?) noktada başarıya nasıl ulaşılabilinir : islâmi, yani doğru, yani Allah'ın istediği toplumun *sürekliliği* nasıl temin edilir ? İ.Özel'in, kâfirliği reddetme potansiyeline sahip olduğunu söylediği Türkiye'deki dini parti (tıpkı birçok islâmi/islâmcı devlet ve güçler gibi) dünyevi düzenle, sağla olduğu kadar solla da uyuşmak zorunda kalmadı mı ? Tekrarlayacak olursak, İ.Özel saflıktan uzaktır ; modeller, partiler ve organlar (sütunlarında yazdığı Milli Gazete de dahil) konusundaki tereddütlerini net olarak ifade etmektedir. Bu nedenle, siyaset eleştirisinden siyaset oluşturma ya da siyasi önerilere geçme anında (burada söz konusu olan siyasi an değil, yazılarının mantıksal çizgisindeki andır) her seferinde öne doğru kaçışı tercih etmektedir. Bu tavır kuşkusuz anlaşılır ve çok saygıdeğer bir tavırdır. Ama, yine de, bunu islâmi bir toplumun programı ve siyasi talepleriyle nasıl bağdaştırabiliriz? Böylesine bir toplum, apolitik ve muhtemel olarak kabul edilse bile, eninde sonunda siyasi bir yapılanmayı gerektirmez mi ?

II. İ.Özel'in Batı'ya karşı dile getirdiği eleştiriler, Abdullah Laroui'nin Arap aydınları hakkındaki dikkate değer yazılarını hatırlatmaktadır. Aslında, İ.Özel'in bu eleştirileri, "batılılaşma"nın daha çok melez biçim ve sınırlarını aşmamaktadır. Bu eleştirilerle "Batı"nın anlaşılabileceğini varsaymak güçtür.

Ama insan kendisi de batılılaşmışsa ne yapabilir ? Gelişme ve teknolojiyi, kavramlarına varıncaya dek reddetmesi, laiklik ya da yabancılaşma terimlerinin İslâm'a uygulandığındaki saçmalıklarını açıklaması (ki gerçekten bütünüyle Kurani bir bakış açısıyla bu kavramlar anlamdışı kalır) İ.Özel'in Eliot'tan, Aron'dan, Hegel'den, Mirabeau'dan ve Russell'dan bol bol alıntı yapmasını engellemez... (Yazarın otobiyografisi olan kitabın adı da *Waldo, Sen Neden Burada Değilsin*'dir. Bizzat yıkıcı özgünlüğü ve zenginliğiyle batılılaşmanın islâmcı eleştirisi, Türk usulü batılılaşmanın doruğu, hani neredeyse yenilenmesine dönüşüyor.

"Dünyaya gelmek bir saldırıya uğramaktır" diyor İ.Özel. Göründüğü kadarıyla bu cümlenin kökeni Kurani olmaktan çok Heideggerci'dir. Yazıların-dan birinde İ.Özel, yabancı (yani Kurani olmayan) bir düşünce sisteminin sorunsalı kabul edilirse, sonradan bu sistemin tezleri reddedilse bile seçmeciliğe varıldığını belirtiyor. Seçmeci olmakla, müşrik (Tanrı'ya eş koşan) olma arasında (Allah saklasın!) yalnızca bir adım vardır. Oysa Türk siyasi düşüncesinin tamamı seçmecilik üzerine kurulmuştur ve İ.Özel'in eserleri "yabancı düşünce sistemlerindeki" kavram ve sorunsalları bizzat yadsıma yoluyla bile olsa kabul etmekte, meşru kılmaktadır.

İ.Özel'in çabaları nereye varabilir ? Bir düşünce sistemine mi ? Yoksa bir görüşler dizisine, "Batılı" düşüncenin İslâm üzerine varyantları dizisine mi ? Tıpkı birçok Türk aydınında olduğu gibi, İ.Özel'de de acılı bir şekilde islâmi göndermelerin yetersizliği hissediliyor ve islâmcı diye adlandırılan düşünce batılılaşmaya bağımlı kalıyor. Neden bunu itiraf etme samimiyetini göstermeyelim? [2]

III. İ.Özel'in tarihe bakışı da güdük, çünkü her şeyden önce, (doğru ya da yanlış olarak) ülkenin *nomos*'u diye adlandırdığı ve islâmi olarak betimlediği şey, belirleyici etken olarak ancak Birinci Dünya Savaşı başından itibaren mevcuttur. İ.Özel'in yaptığı gibi Osmanlı *nomos*'unun islâmi olduğunu kabul etmek zordur. Dinî (islâmi) ya da milliyetçi (Türk veya Kürt!) meşruluğun başlangıcı ve temelinde Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve bütün yollardan yararlanılarak müslüman olmayan cemaatler aleyhinde, sözcüğün demografik anlamıyla, Türkiye'nin islâmileştirilmesi vardır. Üstelik bu islâmileştirme, milliyetçi ve batılılaşmacı elitler tarafından başlatılmıştır. Bu kesimlerin hedefi de "Türkiye"yi (İ.Özel bu isimdeki islâmi olmayan karakterin altını çizmekte haklı) "medenî" ülkeler seviyesine ya da yazarın deyimiyle "dünya sistemi"ne sokmaktır. Pozitivist elitlerin (İ.Özel "mutlakiyetçi bürokrasi" terimini kullanıyor) İslâm'a, bir inananlar cemaati ve bir din olarak baskı uygulaması, müslüman nüfusun çoğunluğu ele geçirmesi süreciyle koşut gitmiştir ve bir anlamda elde edilen demografik üstünlüğün bedelidir.

Burada söz konusu olan, Türk Ulus-Devleti'nin meşruluğu (ve paradoksu) değil mi ? Türk islamcılarının bu iki süreçteki, islâmileşme ve batılılaşma süreçlerindeki "neden-sonuç" ilişkisi üzerine pek düşünmediklerini görmek tuhaf oluyor. Her halükârda bu olguyu gözardı eden ve sanki her zaman var olmuş bir şeymiş gibi islâmi bir *nomos* dayatan her görüş, etik açıdan zor savunulur.

Belki de İ.Özel (günümüzde batıcı) devlet ile (islâmi bir *nomos*'u olduğu söylenen) halk arasındaki bölünmeden bahsetmekte haklı. Ama önerdiği reçetenin bu ikiye bölünmeyi sona erdirmek için uygulanabilir ve anlamlı olmadığı da bariz. İ.Özel'e göre, Devlet denildiği zaman Millet'in, Millet denildiği zaman Devlet'in anlaşılabileceği bir "siyasi ortam"ın (kaçınılmaz siyaset!) doğması halinde,hem dünya sistemi nihaî darbeyi yemiş olacak, hem de ülke insanları kendilerini gerçek ve verimli bir mücadele içinde bulacaklardır. Şeylerin böyle algılanması, totalitarizme yol açabilecek olmasından başka, bir *siyasal dönüşümü* gerektiriyor. Karşımıza yeniden, yukarıda değindiğimiz açmaz çıkmaktadır.

Bizce İ.Özel, Kemalizm ve ANAP'ın Türkiye'de batılılaşmanın iki ânı olduğunu belirtmekte haksız değil. Ne var ki, buradan yola çıkıp ANAP'ın Kemalizmin bir devamı olmaktan başka bir şey olmadığı sonucuna varması bir sapmadır ve tarih-dışılığın diğer bir örneğidir. Çünkü Kemalizmin tek özelliği Batılılaşma değildir. Kemalizm, karmaşık bir zihinsel mekanizmadan vekâlet alınarak 20.yüzyıl Avrupası'nın doktrinlerinin benimsenmesi ve bu doktrinler aracılığıyla Türkiye'yi "evrenselleştirme"yi tasarlama anlamına gelir. ANAP iktidarı her şeyden önce, bu modelin başarısızlık zabıtının tutulmasıdır. ANAP'ın mümkün ve kavranabilir bir şey olması, halen ideolojik olarak güçlü olan Kemalizmin Türkiye'nin toplumsal planında tarih-dışı (anachronique) hale gelmesindendir. İ.Özel maalesef Türkiye'de fazlaca yaygın olan ve paranoyak olarak nitelendirilebilecek bir tarih anlayışına sahip. Bu anlayış, ülke tarihini ve dış ilişkilerini bir dizi komplo olarak görür ve dizinin ana halkasını Batılılaşma'da bulur (İ.Özel'e göre bir diğer halka Kürt sorunudur). Göründüğü kadarıyla özellikle islâmcı hareket bu görüşe hapsolmaktadır; en uç boyutlarına ulaştığında bu görüş korkunç bir Yahudi aleyhtarlığına, üstelik ya Hıristiyan gerekçeleri, ya da 19. ve 20.yüzyıl Batı gerekçeleriyle beslenen bir Yahudi aleyhtarlığına varmaktadır. Tarih-dışı olan bir tarih anlayışı ile, "tarihin ipucunu komplolarda" görme üzerine kurulmuş bir diğer anlayışı birleştirmenin yaratacağı tehlike barizdir.

IV. İ.Özel, ümmet konusundaki tartışmada çekingen davranmakta, çoğu zaman yetersiz ve biraz geliştirdiğinde de endişe verici olmaktadır. Katı bir ortodoks bakış açısından bakıldığında, İslâm'ı bir soyutluk içinde, inananlar ce-

maati içindeki daimi gerçekleşmesinin dışında algılamak zordur İslâm (Arapça S.L.M. kökünden gelir) "kendini Tanrı'ya bırakma, tevekkül ve itaat" değil midir ? Tevekkül ve itaat edenler olmadan İslâm nasıl algılanabilir? Oysa, yönlendirilse ve rehberlik edilse bile, ümmet, "bilinçli" ve/veya yönetici bir elite indirgenemez ; Osmanlı'daki gaza'lar manasında dahi ele alınsa, bir avuç "öncü" fikriyle bağdaştırılamaz. Ümmet, korku ya da bilinçsizlik yüzünden bir *tağut* rejiminin parçası haline geldiğinde ne yapılabilir ? (Bu deyişteki paradoksun, hatta saçmalığın farkındayız. Ama bir tür siyasi İslâm'ın çıkmazını bu Paradoks oluşturmaktadır) Ümmetin varsayılan varoluşu, İ.Özel'in düşüncesinde bazen bir ipucu olarak belirmekte ama o düşüncenin kaynağı olarak asla değerlendirilmemektedir (çünkü "hakikiliğin", hakimiyetin tek ve biricik kaynağı ümmette değil, Tanrı'da yani Kuran'da bulunabilir. Zaten İ.Özel de Kuran'ın dışında bir hakikat olmadığını ve tüm hakikatın Kuran'da olduğunu açıklar). Bu noktadan itibaren müslümanları Kuran'a itaatlerinin derecesine göre (bunu kim yargılayacak ?), "sahte" ve "hakiki" olarak ayırmak kaçınılmaz olur. Ama böyle bir sınıflandırma, müslümanların (dolayısıyla ümmetin) çoğunluğunu ümmetten dışlalama tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaz mı? Söz konusu olan, zihinsel jimnastikten öte bir şeydir, günümüzdeki islâmcı düşünürlerin ve hareketlerin önündeki, 1.sınıf müslüman ve 2.sınıf müslüman mefhumlarını çıkaran İ.Özel'in önündeki, ikilemdir. Bu ikilem Leninist anlamda elitçiliği sürdürmekte ve yeniden üretmektedir, *dar-ül sulh*'un *dar-ül islâm*'a dönüştürülmesi fikrini olanaklı kılan da bu ikilem değil midir ?

Dönüştürme mi ? Ama *Dar-ül sulh* ile *dar-ül harb* arasındaki sınır bulanıktır. Dönüştürme hangi yolla ve hangi bedelle gerçekleştirilecektir ? Çoğunluk ya da tek tek birşeyler, etkilerini İ.Özel'in de kabul ettiği rahata düşkünlük(conformisme) nedeniyle, inanç nedeniyle ya da şiddetten dolayı bu dönüşümü reddettiğinde ne yapılabilir ? Türkiye nüfusunun beşte birini oluşturan Aleviler (bu da mı komplo ?) ne olacaktır ? İ.Özel'in önerdiği gibi inceldiği yerden koparmak olasılıklardan biridir; bunu İ.Özel'in de dilemediği doğru. Ama bu durumda, yalnızca "siyaset"ten değil, aynı zamanda sözcüğün Kemalist ya da Leninist anlamıyla elitizmden nasıl kaçınılacaktır ?

V. İ.Özel'in yazıları siyasetin her türüne karışmayı *a priori* reddetse ve yalnızca nazari düzeyde kalsaydı bir tutarlılığı olurdu. Ama şimdiki haliyle bizi endişelendiriyor ve aşağıdaki soruyu sorduruyor : Demografik olarak çoğunluk müslüman iken siyaseti dinin dışında düşünebilmek mümkün müdür? Ya da aksine, islâmi bir siyasete sahip olmak mümkün müdür ? İki durumda da yanıt olumsuz görünmektedir. İ.Özel'in yazıları bunun en iyi kanıtını oluşturmaktadır.

İ.Özel'in eleştirileri yıkıcıdır. Bu yazılar Türkiye'nin zihinsel yaşamında önemli bir rol oynamaktadır, çünkü rahatsız etmektedir. Ne âlâ. Tutucu vicdan rahatlığından beter bir şey yoktur. Bununla birlikte kaynağı islâmi cepheden gelen bu eleştiriler, ancak yıkıcı oldukları oranda, uygulama alanları bulmadıkları ölçüde zenginleştirici ve yararlı olabilirler (Karşılaştırma İ.Özel'in hoşuna gitmese de ekleyelim: tıpkı bir zamanlar solun eleştirileri gibi). Çünkü bu eleştiriler bir amentünün, ya da daha kötüsü iktidardaki bir ideolojinin unsuru haline geldiklerinde ancak katı ve kısır bir bünye oluşturabilirler. Bir yasa bünyesi olan şeriat, kendiliğinden uygulanıp, kendiliğinden ilâhi düzenin koruyucusu olamaz.

Pratik ve zihinsel olduğu kadar ahlâki de olan muğlaklık İ.Özel'in (ve islâmcıların) ilâhi düzeni insani malzemeden yola çıkarak inşa etmeyi istemelerinden gelmektedir. Aksi takdirde ilâhi düzenin bir anlamı olmayacağı doğrudur ; ilâhi düzen kendini gerçekleştirecek etkin kişilere, bir elite ihtiyaç duyar. Oysa müslüman ülkelerin tarihi (yalnızca onlara atıfta bulunmakla yetinirsek) "insanların melek olmadığını" kanıtlar (ve İ.Özel birçok yerde, ne Osmanlı İmparatorluğu'nda ne de Türkiye'de hukukun üstünlüğünün hiçbir zaman varolmamış olmasından yakınır). İslâmi "elitlerin" zorunlu olarak başını çekeceği bir iktidar pratiğiyle bileşik olan islamcı eleştirinin, 20.yüzyıl boyunca dünyada ve (neden gizleyelim?) yakınlarda İran'da tanık olduğumuz tecrübelerden, özde pek farklı tecrübeler yaratamayacağını düşünmek için bütün nedenler ortadadır.

Fransızca'dan çeviren Haldun Bayrı

NOTLAR :

1. İ.Özel çeşitli dönemler geçirdiğini belirtir : *tecrid* (İslâmi emir ve reyihlerin her zaman her yerde geçerli olduğunu anlamak), *tefrit* (İslâm'ın her zaman için özgül hükümleri olduğunu anlamak) ve *tevhid* (herhangi bir zamanda gerçekleşen şeylerin İslâm'ın ilkeleriyle bir olduğunu anlamak). Ne var ki birçok fikrî kaynaktan beslenen yazılarında bu evrimi izlemek zordur. Yazıların akışını, aynı zamanda yazarın melankoli, hatta öfke kaynağı olan Türkiye'deki toplumsal ve siyasal parçalanmalar da belirlemektedir.

2. Bununla beraber, "Türkiye'de düşüncesini dile getirmenin özgün biçimini bulmak, onun İslâm'la ilişkisini keşfetmekle mümkündür. Bu ilişki onunla zıtlaşmak biçiminde dahi olsa bir düşüncenin Türkiye'deki özgünlüğünü temin edecektir" dediğinde İ.Özel ile mutabık olduğumuzu da belirtelim. Ama böyle bir şeyin mümkün olabilmesi için düşünce özgürlüğünü ve hatta Şeriat'a uygun olmayan bir şekilde fikir beyanını mümkün kılan pozitif bir hukuka ihtiyaç yok mudur? İ.Özel'in dilediği gibi "Müslümanların iktidarı değil yükümlülükleri olduğu" bir rejimde, örneğin bu "özdeyiş"in geçerliliğine karşı çıkılabilecek midir ?

B İ R C E V A P

İsmet Özel

Türkiye'de yazarın kaderi *çölde vazetmekle tribünlere oynamak* arasında gidip gelmek üzere çizilmiş sanki. Çölde vazetmeyi reddederek bir muhatap bulmaya, hareket halindeki insan gücüyle bağlantıya yöneldiği zaman karşısında düşünce verimleriyle yaşama tarzı arasındaki doğru orantıyı arayan kimseler yok. Olanlar yalnızca yürürlükteki etkinliklerine mazeret bekleyenler ya da bu etkinliklerini güçlendirecek bahaneler peşinde koşanlardır. Yazar bu tribünlerden teşyî yağdıranları umursamayıp da işin aslını anlayıp anlatmaya yeltenirse kendini oyunun dışında, çölde bulacağı kesin. Böyle bir açmazın ağırlığını duyarak bazı değerlendirmelere gitmek bize bu ülkede herhangi bir yazarın nerede durduğu sorusunu değil, yazarın nerede durduğu, giderek yeri olup olmadığı sorusunu sorduracak. Bu yüzden Hamit Bozarslan'ın beni "eski marksist şairlerden ve (...) bugünlerin (...) islâmcı aydınlarından" diye tanıttığı değinisinde bana yönelttiği sorulara cevap bulmaya geçmeden önce ve bu cevapların neye değdiğini gösterebilmek için tanımlanışıma ilişkin ibareler üstüne birkaç söz etmenin gereğine inanıyorum. Yazarın Türkiye'de bir yer sahibi olması belki de onun ideolojik kimliğiyle elde ettiği kiraya muhtaç olmadan toplumda kabul görmesiyle mümkün olacak ve belki varılan böyle bir sonuç artık yeni bir Türkiye'den söz etmemize imkân verecek.

Evet, İsyan'ın yayınlandığı günlerde birisi benim marksist olduğumu söylese bundan övünç duyardım. Çünkü bence marksist olmak yalnızca belli bir görüş lehine tercihte bulunmak değildi, aynı zamanda bir zihnî yeterlilik ve kuramsal meseleleri kavrayıştaki bir olgunluğun belirtisiydi. Yine o günlerde birisi bana şair dese kendisine teşekkür ederdim. Çünkü bence şair demek insan oluşun özgün bir biçimini bulma başarısına ermiş kişi demekti. Yani insan olmanın bilincine varmaktan ötede bu bilinci ele geçirene şair demek doğru olurdu. Her iki sıfata da kendimce olumlu anlamlar yüklememe rağmen 1969 yılında beni "marksist şair" diye nitelemelerini yadırgardım, tıpkı bugün "islâmcı aydın" diye anılmaktan tedirginlik duyduğum gibi. Oysa bugün müslüman olmak kendimi açıklayabilmemin yegâne yolu ve zihin uğraşılarım tutunabildiğim tek yaşayış biçimim. Elbet hiç kimse benim hangi adlandır-

Hamit Bozarslan'ın Bu sayıda yayınladığımız *İsmet Özel Üzerine* adlı değerlendirme yazısına cevaben yazılmış ve *Defter*'e verilmiştir.

malardan rahatsızlık duyacağım veya hangi yakıştırmaları benimseyince hoşnutluk duyacağımla bağlı kılınamaz. Ancak bu ibarelerdeki oturmamışlığa işaret etmek bence keyfilik eğiliminin ağır basmasından değil, tersine bazı anlayış alanlarının yaftalarla örtülmesine karşı çıkma isteğinden geliyor. "İrdelemek" 60'lı yıllarda benim kuşağımın sevdiği bir kelimeydi. Bu kelimenin hakkını vermeli. Marksist şair yanlış ibare, çünkü ne söz konusu yılların Türkiye'sindeki arayışları yansıtıyor, ne de Türk şiirinin gizilgücüne ilişkin bir ipucu sunuyor. İslamcı aydın yanlış ibare, çünkü hem modernleşen Türkiye'deki özlemlerin içeriğini su yüzüne çıkarmamıza engel oluyor, hem de bu çabayı üstlenen insanlar arasındaki bağı koparıyor. Dahası, her iki yanlış kullanım yüzünden görünüşte benzer, ama özde farklı işporta malı düşüncelerin pazar bulmaları kolaylaşıyor. Özetle, gerçekçi olmak dayatılan gerçeği kabullerek yeni şartlardan yararlanma yoluna girmekle değil, gerçeği eleştirerek yeni bir gerçekçilik yolunu açma çabasını göze almakla mümkün. Benim kişisel konumumun ve dolayısıyla yazdıklarımın bu açıdan bakıldığında görülebilir hale geldiğini sanıyorum.

Hamit Bozarslan'ın bana yönelttiği "düşüncelerimin neden bir düşünce sistemi oluşturmaktan uzak kaldığı" sorusu sıkça karşıma çıkar. Elbet sorunun devamı her zaman gelir: Durumun betimlenmesinde, yanlışın vurgulanmasında kaydedilen isabet, sıra yapılması gerekenlerin neler olduğuna gelince yerini suskunluğa neden bırakıyor? Bu soruların kestirmeden bir cevabı var. Bir düşünce sistemine veya düşüncelerin sistemleştirilmesine yöneliş istenilir bir sonuç değil, çünkü hedef gözeten bir hareket nereye vuracağını, nereyi koruyacağını bilebilmek için tespitlere, çözümlemelere gerek duyar, ama esnekliği azaltan ve sevkedilmeyi kolaylaştıran sistemleşme "kurulu düzen"lerin zimmetindedir. Düşünce sistemlerine varmak da bir kültürün daha çok olgunluk, giderek çöküş döneminin verimleri arasında yer alır. Yükselen bir kültür, gücünü toparlama aşamasında bulunan bir hareket neler yapılması gerektiğini yaparak bulur veya bilir. Eğer Türkiye'de ve dünyada bir islâmî hareket yoksa bu konuda sistemli düşünceler üretmek gülünçleşmeyi peşinen üstlenmek anlamına gelir, varsa hareketin devamı için gerekeni insanlar üstlenir.

Sosyal değişmenin üç zemini var. Sosyal değişme olarak karşımıza çıkan olgular ya 1) bir önceki aşamada atılan adımın kaçınılmaz ürünü olarak belirmektedir veya 2) geçmişin belli bir dönemdeki algılanışının güncel düzlemde tekrarlanma girişimidir yahut 3) belli bir toplumda bir başka kültürün yansılanmasıdır. Sosyal değişmenin bu üç zemini biri diğerine geçişmiş olarak ve farklı ağırlıklar taşıyarak göz önüne alınan sosyal değişmenin bir anını oluşturur. Varlığı hissedildiği oranda Türkiye'deki islâmî hareket yukarıda andığımız zeminlerden birincisinin ve üçüncüsünün bir ürünüdür. Yani Türkiye'deki modernleşme, demokratlaşma ve sosyalleşme *volk İslâm*'ın kimi

yerde kaynağına sadakatle yani olduğu gibi, kimi yerde tercih edilen eğitim kurumlarından yararlanmış unsurlar eliyle dönüşüme uğratılarak toplumun etkin kadrolarında temsilini mümkün kılmıştır. Öte yandan Batı kültürünün yansılanmasına duyulan tepki, halkı müslüman olan diğer ülkelerdeki tepkilerle teması artırmış ve dağınık, derinlikten yoksun bile olsa bir *zihniyet* doğurmuştur. Bu kadarıyla Türkiye'deki islâmî yönelişlere *hareket* adını vermek doğru olmayabilir Türkiye'de gerçekten bir islâmî hareketten söz edebilmemiz için gerekli zemin *archetype*'in bulunulan yeni düzlemde tekrarlanmasına çalışılmasıyla sağlanabilir. Çünkü bir hareket bir şeye doğrudur.

Bu anlamda asr-ı saadet esası veren (primordial) zaman ve mekânın kaynağıdır. Bu görüşün yeni ve özgün olmadığı besbellidir. Müslüman toplumlar her meydan okuma karşısında kalışlarında veya kendilerinin bir meydan okumaya giriştikleri zamanda "kaynaklara dönüş" öne sürülen ve tutunulan bir yaklaşım olmuştur. Ancak benim yazılarımda beliren anlayışın son çağda modernist islamcıların asr-ı saadete göndermede bulunma ve Kur'an-ı Kerim'e başvurma anlayışlarıyla temelden ayrıldığı nokta gözden kaçmamalıdır. Modernist islamcılar bâtıl itikadlara ve hurafelere saldırdılar ve bunlardan kurtulmanın İslâm'ın özünü anlamakla ve kaynaklara dönüşle sağlanabileceğini ileri sürdüler. Ne var ki onların hurafe ve bid'at düşmanlığında en güçlü müttefikleri kâfirler oldu. Çünük modernist islâmcılar Kur'an-ı Kerim'e kendilerini bulmak üzere değil, *ibâdet* alanını genişletebilmek için başvurdular. Çünkü varmak istedikleri Batı medeniyetine rakip bir oluşumdu. Oysa bir güçle rekabet edebilmek ancak esasta onunla uyuşmakla gerçekleştirilebilir. Nitekim, modernist islâmcılar Sünnet-i seniyye'ye görece bir uzaklık içinde bulundular.

Asr-ı saadet esas alınarak hareketin yönünün belirlenmesi müslümanları medeniyete medeniyetle cevap verme zaafından ve/veya bir alt kademede medeniyetle bütünleşme tehlikesinden kurtaracaktır. Bu barbarlığın üstlenilmesi, bilinçli bir yabancılaşmanın verimlerine yönelinmesi ve "ahiret" düşüncesinin merzeze yerleştiği bir eylem alanına girmek demektir. Ne var ki böyle bir noktaya gelmenin ön şartı dünya sistemi tarafından denetim altında tutulan zihniyetle ve bu zihniyetin ürettiği tanımlarla çatışmaya girmektir. İşte burada H.Bozarslan'ın ikinci sorusunun alanına adım atıyoruz. Seçmeciliğin reddini öneren İ.Özel zaten batılı bir dil kullanıyor mu? İslâmcı diye adlandırılan düşünce batılılaşmaya bağımlı değil mi?

Eğer bu sorular sorulmadan önce benim bütün yazdıklarımı gözden geçirme fırsatı bulunmuş olsaydı, sanırım bu konudaki merak da giderilmiş olurdu. Öncelikle Türkiye'deki ve dünyadaki islâmî çıkışların (revendicatif söylemlerin) tümü müslümanların yaşadıkları topraklara Batı'nın müdahalesi sonucu doğmuştur. Batı'ya karşı çıkış yalnızca Batı hükümranlığının yürürlükte

olduğu, giderek Batı tarafından belirlenmişliğin dışına çıkılamadığı yer ve zamanda gündeme gelmiştir. Dolayısıyla benim yazılarımda cephe alınan nitelikleriyle Batı belli hâkimiyet odaklarını, belli denetim merkezlerini ifade eder. Bu da XVI. yüzyıldan itibaren oluşumunu gerçekleştirmiş bulunan dünya sisteminden başka birşey değildir. Yani Ortaçağ boyunca batıda Batı yoktu. Eğer yerküre kültürü Doğu ve Batı diye ikiye ayrılacak olursa İslâm batıda kalır ve doğu diye adlandırılmayı hakedenlerin Hint ve bilhassa Çin kültürü (zihniyeti) olduğu anlaşılır. İslâm Akdeniz havzasına olan bağları yüzünden, İbrahimî gelenek içinde yer alması sebebiyle ve Batı'nın oluşmasına birinci elden katkıları bulunduğu için en genel düşünme çerçevesinde Batı ile sınırdaştır. Cermen dünyasının ne ölçüde Batılı olduğu sorulabilirse İslâm ve Batı ilişkilerinin hangi düzlemde ele alınması gerektiği daha kolay anlaşılabilir.

"Dünyaya gelmek bir saldırıya uğramaktır" cümlesinin Kur'anî olmaktan çok Heideggerci bir kökene sahip olduğu görüşünü doğru bulmasam da itiraza dilim varmıyor. Doğrusu Heidegger okumalarımın beni birçok âyet-i kerimeyi, bir çok hadis-i şerîfi daha derinden kavrar duruma sokmuştur. Zaten bir yerde Heidegger de " belki benim tanrısızlığım" diyor "felsefî Tanrıcılıktan daha yakındır Allah'a" Yalnız islâmî hareketi bir yükümlülük ve gereklilik saymaktan uzak durumlarda değil, doğrudan islâmî tavırlara sahip çıkanlarda bile görülen böylesi tereddütler ve gidip gelmeler toplum olarak bir aydınlanmaya olan ihtiyacımızın belirtisidir. Aydınlanma denildiğinde hemen dini inanışlar aleyhine aklın yüceltilmesi düşüncesinin doğması da aydınlanmadan gereken payı almadığımızı gösteriyor. Elbet ben müslümünların aydınlanmasının Locke, Voltaire, Kant gibi düşünürlerin her biri kendi ülkesinde hangi titreşimleri uyandırdılarsa bizde de benzeri sonuçlara ulaşmakla sağlanabileceğini savunmuyorum. Ama müslümanların aydınlanması İslâm'ın özüne uygun olarak kulların kullar üstündeki vesayetinin kalkmasını gözetir. Benim çabalarım bu yolun açılması için yeterli olmasa bile, belirgin bir ayıklamayı sağlamaya yönelmiştir. Bunun bazı işaretlerini şimdiden almanın cesaret verici olduğunu söyleyebilirim.

Tarihe bakışımın güdük (défaillante) olduğunu belirten Hamit Bozarslan benim çizdiğim tablodan yararlanarak Türk Ulus-Devleti'nin meşruluğu (ve paradoksu) meselesini vurgulamak gereğini duyduğumda benim tarihe bakışımın berkitilmiş (forte) yanını ortaya koymaktan fazlasını yapmıyor. O kadar ki, islâmî *nomos* dayatan her görüş etik endişelerinin yedeğinde temelcilikten başka bir noktada karar kılmaktan kendini uzak tutamayabilir. Çünkü dünya sisteminin Türkiye'yi kendi yörüngesinde tutabilmek için sunacakları sınırlıdır. Türkiye'nin devlet, giderek millet olarak varlığının tehlikeye girmesi halinde (bence bu uzak değildir) bu ülkede bir seçme zorunluluğu doğabilir. Dünya sistemi sözcüklerini "irtica tehlikesi" diye adlandırdıkları muhtemel değiş-

meden söz ettiklerinde Türkiye'de *sağda* olduğu söylenilen siyasi dinamiklerin rakip güçlere üstün gelmesine göndermede bulunuyor değiller. Türkiye'de karar verme odaklarının tümünü kapsayacak bir *conversion* yaşanabilir. Daha şimdiden 1950-1980 arasında Türk siyasi hayatının ana hatlarını belirleyen ikili bölünmenin yeniden tesis edilemeyişi bunalımı yaşanmakta, sağ iktidarın sağ muhalefete sahip olacağı endişesi ileri sürülmektedir.

Siyasi olayları anlamaya çalışırken bazı somut tutamak noktaları yakalama girişimlerinin derhal komplocu, paranoyak diye damgalanmasına hiç şaşmıyorum. Benim siyasi gelişmeleri değerlendiriş tarzım komplocudur ve komplocu olmayan her değerlendirmenin komplo olduğu görüşünü taşırım. Bunun yanı sıra paranoyamdan çok memnunum ve siyasi bilincimi kirlenmekten koruyuşumu ona borçlu olduğumu kabul ederim. Hamit Bozarslan'ın benim neyi nasıl gördüğümü satır aralarını okuyarak bir sonuca bağlaması kültürümüzün ortak yanını belirginleştiriyor. Benim yazılarımın tümü Türkiye'de kendini bir islâmî dönüşüme hizmetle görevli sayan kimselerle (hangi zümreden olursa olsun) konuşmaya dönüktür. Onlar kendilerine bir öncülük yakıştırıyorlarsa ben de böyle bir tutumun ancak seçkin vasıfları edinmekle verimli hale girebileceğini savunuyorum. Bu yazıda gerçekten neler söylediğimi belirtebilmek için hangi ölçüde alıntı yapabilirim? Daha benim son derecede pratik siyasi yaklaşımım siyasetten uzak durma önerisi gibi algılanmışken!

Siyasete ilişkin söylem, ister siyasi kuram çevresinde olsun, isterse siyaset felsefesi dolaylarında olsun bize edebiyatınkine benzer bir etkiyle katkıda bulunur. Yani kişiliğin olgunlaşmasının bir parçası, bir evresi olarak siyasi kuramlarla, siyaset felsefesiyle bağlantılar kurarız. Çünük söz konusu olan aynı zamanda ahlâki bütünleşmedir. Ne var ki siyasetin kendisi siyasi kuramların hayata geçirilmesi şeklinde tecelli etmez. Açıklamalar, teorik yerleştirmeler olguları izler, olguların kuramları izledikleri hiç görülmemiştir. Demek ki *ümmet*'in nasıl şekilleneceği bizim önerilerimizden çok topluluğu oluşturan unsurların her bakımdan (düşünsel, ahlâkî, amelî) olgunluğuna bağlı kalacaktır. Bu yüzden müslüman bir toplumun *seçkinlikçi* mi *seçkinlikli* mi biçim kazanacağı önem taşır. Seçkinlere toplumsal bir işlev tanımayan örgütlenme biçimi seçkinlikçi (elitist) bir kemikleşmeye yönelmek zorunda. Çünkü karar alma yerlerinde özellikle bu iş için yetişmiş insanlar yoktur. Kemalist veya Leninist elitizmden söz edilebiliyorsa, her iki özel şartın seçkinlerin tasfiyesinden doğduğu unutulmamalı. Oysa müslüman bir toplumda seçkinler arasında yer almanın hem fıkhî değerlendirmeler içinde, hem de amelî belirtilerde herkes tarafından tanınabilir esasları vardır. Ben veya bir başkası müslümanlardan daha çok gayri-müslimlerin beğeneceği bir müslüman toplum modeli sunmaya kalkışırsa ne yapmış olur? Birinci sınıf müslüman ikinci sınıf müslüman ayrımı da dahil olmak üzere getirdiğim eleştirilerin doğrudan

doğruya kendileriyle az veya çok birlikte yaşadığımız insanlara ulaşma çabaları içinde doğduğunu, eğer bir yarar beklenirse bunu doğrudan ve o insanlarla birlikte elde etmeye yöneldiğimi belirtmeliyim. Ancak, islâmî ilkelerin üstünde ilkeler benimsemiş bir "islâmî toplum" önermemin veya böylesi bir oluşumu onaylamamın beni nereye sürükleyeceğinin de bilincindeyim.

İslâm'a ve müslümanlara üst perdeden mesafeli bir tavrı benimsemek Türkiye'deki okur-yazarlara (velev ki bunlar "islâmcı aydın" kılığında olsunlar) yerine Batı kaynaklı yaklaşımların dolduramadığı birçok şey kaybettirmiştir. İslâm'la ilişkinin yalnızca bir kimlik meselesi değil, aynı zamanda kişilik meselesi olduğunun anlaşılması "kayıp deve"nin bulunmasında vazgeçilmezliğini hissettirmektedir.

ZAMANSIZ KORKU

Meltem Ahıska

"Yok, ben bunu almam" dedi, kadın.

Karşısındaki daha da yaşlıydı. Üzüntüyle başını salladı. Siz üzüntüyü nerden bilirsiniz bilmem ama biz bu hikâyede burnun kızarmasından anlıyoruz.

Yaşlı kadın gökyüzüne bir kez daha baktı. Sonra yıllardır pek fazla çıkmamış olan sesine son bir güç verip konuşmaya başladı: "Bak" dedi, "katırın tekisin. Nasıl ki göğün bir yüzü var, bir de gerisi... Bu iş de öyle. Almam deyip duruyorsun, ama biraz düşün."

Kadın "Almam için hiç bir neden yok" diye tekrarladı. Nostaljik bir sözcüktü bu. Bir zamanların pırıltılı ambalajlarını hatırlatıyordu. Şimdi nerde! Her şey çıplak. Ve nerdeyse hiç bir şey yok. O korkunç şey dışında. Artık alınıp satılan bir tek düşünceler kaldı.

Bir çalının dibinde oturmuş sadece bir yöne bakıyorlardı. Gözlerini öbür taraftan kaçırarak. Sanki orda o yokmuş gibi. Biraz önce birşeyler yemişlerdi. İkisinin de midesinden kalbine doğru ağır bir gaz ağrısı yükseliyordu. Tartışmak yapılabilecek tek işti. Yeter ki tartışılacak ilginç fikirler olsun.

Yaşlı kadın elindeki yıpranmış kitabı bezlerin içine sarıp kaldırdı. "Tamam o zaman... Madem öyle." Biraz sustu. "Sana eski bir hikâye anlatayım" Diğeri hayır anlamında başını salladı. "Ne katırsın sen!" dedi, anlayışla. Sonra göğsüne bastırdığı beze sarılı kitabı yana koydu. Memesini ortaya çıkarıp uzattı. "Al bakalım." Kadın bunu bile istemez görünüyordu ama yapacak başka hiç bir şey yoktu. Emmeye başladı.

Bu uzun sürdü. Sonra birbirlerine dokunarak biraz daha oyalandılar. Gökyüzü kararırdı. Hâlâ hiç bir ses yoktu. Gözlerini kapattılar, uyudular. Neyse ki o da kararmıştı.

Uyurken konuştukları konular geçip durdu kafalarından. Yaşlı kadının elindeki kitap bir gazete arşiviydi. Yıllar öncesinden gazete yazıları biraraya getirilip ciltlenmiş. Yaşlı kadın dönüp dönüp kitabı okurdu. Masal gibi. Acıyla. En

çok okuduğu yazı, "Duvar". Sevinçten, kaynaşmadan, yılların özleminden söz ediyordu yazı. Coşku, coşku, coşku. Taşkınlık, akın akın duvarın ötesine geçenler. Duvar yıkıldı! Tarihin yüzkarası duvar yıkıldı! Yaşlı kadın dönüp dönüp okudu yazıyı. Duvar sözcüğü onu büyülüyordu. Duvara çıkmak, duvardan düşmek, duvarın gerisindeki ev, duvar... Kaybettikleri her şeydi duvar. Duvar olsa, bugün de bir duvar olsa... Korkunçluktan kurtulmanın tek yolu duvar olmalıydı. bir duvar yapabilselerdi onla aralarına. O zaman o, o korkunç şey bir hikâye olacak. Bir özlem. Yumuşayacak, güzelleşecek, bütün korkunçluğunu yitirecek. Duvar yoksa özlem de yok. Bu çok basit denklemi kadına anlatamıyordu. "Biraz güçlenelim" diyordu, "kalkıp bir duvar yapalım." "Çünkü duvarın bir gerisi vardır. Bizim ne gerimiz, ne önümüz... Sadece kendimiz. Sadece kendimiz."

Güneş doğduğunda orası daha da korkunçtu. Burunları üzüntüden ve pis kokudan kıpkırmızı. Yaşlı kadın günlerdir ilk kez ayağa kalktı. Kadın uyuyordu. Sarsalayarak uyandırdı. "Korktum" dedi, "çok korktum, rüyamda insanlar gördüm. Kalabalık... hatırladığım gibi. Kadınlar, erkekler, çocuklar, kıyafetler, evler, trenler... Renkler..."

"Niye korktun?", dedi kadın aldırmaz bir edayla. Köklerini kemirdiği otun yeşil artıklarını yanıbaşına püskürterek. Yaşlı kadın kitabı göğsüne bastırdı. Korkuya gözlerini dikti. Gözleri yavaş yavaş kararırken başı döndü.

Zamanı bölmeden zaman nasıl geçer.

L A DE UYGUN BİR GÜN

Ahmet Güntan

"...L.A.'deki son günlerimin birinde, çok sıcak bir öğle vakti DJV ile Wilshire Bulvarı'ndan geçerken, berrak ve kızgın bir Kaliforniya güneşi bulvarı ısıtıyordu. Asfaltın üzerinden sıcak dalgaları yükseliyordu. Başamızı göz hizasında akıp giden diğer arabalardan biraz daha ileri ve biraz daha gök hizasına kaldırdığımızda bulvarın iki yanında uzayıp giden ince ve uzun gövdeli palmiyeler gözüküyordu. Palmiyelerin ince ve upuzun gövdelerinin en üst noktasından aşağıya doğru dikenli yapraklar sarkıyor, bu yapraklar gök hizasını belirliyordu. Gök masmavi parlıyordu. Eski parçalar çalan bir radyo istasyonunda, K-EARTH IOI'da, ister inanın ister inanmayın, Kaliforniya güneşiyle ilgili bir şarkı çalıyordu. İçi korkuluklar gibi samanla doldurulmuş büyük Halloween cadılarının durduğu ve Halloween kabaklarının satıldığı büyük bahçenin yanından geçtik, Beverly Glen'e saparak Sunset Bulvarı'na çıktık, üstünde ünlü Hollywood yıldızlarının evleri işaretli olan YILDIZ HARİTALARI satan Meksikalılara defalarca yapuğımız gibi bakarak bizim için bir özgür ülke olan West Hollywood'a doğru ilerledik. DJV yine yanık yağ kokuyordu..."

L.A.'i böyle hatırladıkça, anlattıkça daha çok seviyorum. Şehrin kültürüne çok uygun bu: bak, seyret, sureti aslından, hatırlanan yaşanandan daha güzel olsun. Daha önde gitsin ki aslına daha yakın olsun.

L.A.'i anlamak için en önemli kavram *suret*tir. L.A.'liler kendi deyişleriyle suret bilinci olan insanlardır: Kişiliklerine, kimliklerine, hatta fiziksel özelliklerine bir heykeltıraş gibi biçim vererek onları birbirlerine uydurabileceklerine inanmışlardır. "Aslına benzemeyen suret bilinciyle" önce kendileri alay ederler. Bu şehirde belki herkes birbiriyle alay etmektedir, ama yine de herkes birbirinin arayışını ciddiye alır. L.A., ressam kimliğini devam ettirebilmek için cebinden para harcayan, böylece kendine suret satın alan insanların bile ciddiye alındığı bir Hollywood şehridir. Çünkü herkes sessizce bilmektedir ki o adam bir ressamı aramaktadır. *Asıl* diye bir şey varsa eğer, kendilerini kaybettikleri asıllarına döndürecek mutlu raslantıyı arayan, kendi aslının hangisi olduğunu bulabilmek için insanlık hafızasının çekmecelerini açan, bu çekmecelerden bulup çıkardığı suretlere bürünen insanlardır onlar, sanatçılar gibi.

The Beverly Hills Hotel

9641 Sunset Boulevard, Beverly Hills, CA 90210 (213) 276-2251
Direct Reservations (800) 283-8885 • Cable: BEVHILL • Telex: 188586 • TWX 910-490-2580
A member of "The Leading Hotels of the World"

Sanatçı, Nietzsche'ye göre tarif edersek, başkalarının biçim olarak gördüğü şeyi öz olarak görenlere denir. Bürüneceği suretlerde kendi aslını aramak için bu şehre gelen aktörlerin, pop yıldızlarının ve yönetmenlerin, yazarların, şairlerin, müzisyenlerin, ressamların, onların arayışını paylaşan milyonlarca insanın bu defilede vazgeçemedikleri şey, aslını nasılsa kaybetmiş olan çağdaş insanın, aslına dönmek için uygun bir gün aramasıdır. Mevlana'ya göre tarif edersek: Her kim aslından uzak düşsün, arar; aslına dönmek için uygun bir gün arar.

Peki aslolan nedir, nedir aranan? Metropollerde "kendini arayarak" yaşanan ve bu yüzyıla damgasını vurmuş olan yaşama şekli ya da sanatçının peşinde koştuğu ve başkalarının biçim olarak gördüğü bu büyü ne? Çok kurbanlı modern

bir nevroz bu: Şekilden şekile girerek kendine uygun bir asıl aramak, bu arayışın bir parçası olmak. Aslımızı başka nerede bulacağız? Surette bulacağız. Hepimizin arayışı uygun bir gün arayışıdır. Çünkü o uygun günde, suya bakıp *aslını* gören Narkissos gibi, herkesin ne idiyse onu bulabilme, Nietzsche'ye göre tarif edersek, kendisi olabilme ihtimali vardır.

Cinselliği insanın ikizini araması ve o unutulmaz *ilk aşkı* ise insanın kendi yuvasını yine kendi aslını bulabilmek için terketmesi olarak tarif edersek, yüzyıllardır yaşanan baskı altında asıllarından ayrı düşmüş olan eşcinsellerin de L.A.'de yuva bulmaları bu şehre bakışımızı kuvvetlendirecektir. L.A.'li yazar John Rechy ve *Cinsel Haydut*'unun şehrin parklarında ve karanlık sokaklarında aradığı siluet, özenerek geliştirdiği kendi vücudundan, kendi heykelinden, kendi aslından başka nedir? Cinsel Haydut'un ödülü çok romantik bir ödüldür: Eşcinseller bir gün hayallerine kavuştuklarında bu hayal, bu aranan asıl, kalabalık arasından vücutlarına doğru çektikleri bu siluet kendilerinin ikizi olacaktır. Romantik arayışı kendi cinsinden ikiziyle yatmak olan eşcinsel ütopyacı için de sanatçı için söylenen şey geçerlidir: Ona sanatı için *ille de* kişisel hayatı gerekli değildir. Çünkü kaybetmiş olduğu aslını ille de kişisel hayatında kaybetmedi. Suda bakıp göreceği aslı da ille de kişisel hayatına benzemeyecek.

El Pueblo de la Reyna de Los Angeles'in, Melekler Kraliçesinin Kenti'nin hikâyesi suya bakıp *aslını* gören Narkissos'un hikâyesidir. Suya bakıp aslını görmeden önceki sureti ise Narkissos'a aslından gelen bir haberci, bir elçi, bir melekti. Baktığı suda "kendine olan sevgisiyle yanan" Narkissos'un artık "tutuşturan da ben yanan da" demesi Mevlana'yı hatırlatıyor. Uzak düşmüş olduğum aslımı bulduğumda, Mevlana'ya göre "sığınılacak yer" olarak tarif ettiğim ve "sevgilim sensin" dediğim sevgili benim, artık sığınılacak yer de benim. Ütopyanın gerçekleştiği o güneşli, romantik ve uygun gün geldiğinde, herşeyin "özüne" meraklı olanlara hikâyemizi, aradığımız şeyi anlatmak ne kadar zor olacak. Şimdi de zor ama ben uygun bir günü beklerken, biçimi öz olarak görme hakkımı bâkî tutuyorum. Çünkü bu, insanın ne ise o olabilme, ikizini bulabilme ihtimalını saklı tutuyor. *L.A. GEAR DID ROCK ME!*

KIRMIZI ELDİVEN

Mehmet Ergüven

Kural gereği, okumadan görmeye alıştığımız metinler vardır; birileri bizim adımıza okur, biz de seyrederiz bunları. Sahne veya beyazperdenin önünde oturanlar için öylesine doğal bir olgudur ki bu, seyredilen şeyin kökeninde düpedüz *okunabilir* bir metnin bulunduğu hemen hiç kimsenin hatırına gelmez. Ancak, görüntünün aslına uygunluğu ilkesinden hareket eden bu yaklaşım, çok geçmeden izleyicinin kendi imgelem gücüne ihanet etmesine yol açmaktadır sonuçta. Öte yandan, yürürlükteki uygulamaya biraz dikkatli bakınca, bu yanlışlığın gerekçesini anlamakta geciktmeyiz. Nitekim, gizli ama kimsenin varlığından kuşkuya düşmediği bir anlaşma vardır aramızda; buna göre, libretodan senaryoya kadar gösteri sanatlarının ardındaki metin, alıcısına daima *izlenme* yoluyla teslim etmektedir kendisini. Dolayısıyla, çok özel durumlar bir yana, genelde bakarak tüketilir bu metinler. İzleyici için sahnede izlediği *Fırtına* ile kitaptaki aynı şey ise, tiyatroya gitmek, o yapıtı tanımanın en kestirme ve sağlam yoludur elbette; çünkü *Fırtına* gösterildiği gibidir. Öyleyse, ilkin şu noktanın altını çizelim: İzleyici, daha önce okuduğu bir yapıtı nasıl göreceğini görmek üzere gitmez tiyatroya. Hatta, sınırsız görme olanakları içinden yalnızca biriyle karşı karşıya geldiğinin bile ayrımında değildir o. Ne var ki, ilk elde ayrıntı gibi görünen bu gerçeğin ardında, kesinlikle gözardı edilemeyecek bir başka sorun yatmaktadır esasen. Unutmayalım: Görme yetkisinin yönetmene devredilmiş olması, yönetmen ile izleyici arasındaki herhangi bir uzlaşma değil, yapıta ciddi bir müdahaledir son çözümlemede; çünkü, seyir sırasında bu uzlaşmayla birlikte yönetmenin öznel müdahalesi de unutulmuş, gösteren (Signifikant), metinden sahne üzerinde temsil edilene kaymıştır sessizce.

Ancak, bizim için önemli olan konu, bu sürecin topyekûn sorgulanmasından çok, metnin görsel okunması bağlamında, belli uğrak noktalarının irdelenip, bunlarla ilgili bir uzlaşma sağlanmasıdır. Örneğin, oyunun geçtiği mekân üzerinde durmaya çalışalım ilk önce. Okuyanların gözünden kaçmamıştır; her tiyatro metni, belli bir mekânın betimlenmesiyle başlar; kimi kısa, kimi

uzun. Hiç kuşkusuz, izlenecek olayların mutlaka belli bir yerde geçtiği düşüncesi, yazar için öncelikle o yerin belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Gerçi yanılsama geçerli olduğu sürece sahne mekânına ilişkin sorunsalın böylesine yalın bir mantıkla ele alınmasına karşı çıkmak hayli güçtür. Ama bu yöndeki açmazları biraz olsun kurcalayıp, sahne ile gerçek mekânın oluşum mantığı ve bunlar arasında söz konusu olan ilişkiyi tartışmaya açınca, enikonu sarpa sarmaktadır işler. O halde, burada bir ayraçla konuyu dağıtmaksızın, bıraktığımız yerden devam edelim yine: Perde açılıp, insanlar birbiriyle ilişkiye girmeden önce o yer (mekân) orada durduğuna göre, hem gerçek, hem de tasarım aşamasında, içinde yer alanları (insanları) önceleme-ktedir mekân. En azından sahne mekânına ilişkin yanılsamanın iç mantığı, bu konuda farklı bir yorum hakkı tanımaz bize. Bu gerçeğe yaslanan yazar ise perde açıldığı zaman neler göreceğimizi büyük bir içtenlikle sıralamaya çalışır artık. Ancak, yönetmen için pek fazla değişen bir şey yoktur; o, yine görebildiği kadarını görür sonuçta. Dahası, yazarın verdiği bilgiye göre kapı ve pencerenin istenen yerde olması da yönetmenin doğru yolda olduğunu göstermez her zaman. Bu gerçeği çok iyi sezinleyen Shakespeare, asla mekânı betimlemeye kalkışmamıştır. İşte *Üçüncü Richard*'ın ilk sahnesi: *Londra. Bir sokak.* Diğer oyunları için de buna benzer örnekler vermek mümkündür pekâlâ; bekleme odası veya yemiş bahçesi diyen Shakespeare, lahzada mekânı betimleme zahmetinden kurtuluverir!

Ionesco'ya gelince, bu konuda yönetmeni aydınlatmak için elinden geleni ardına koymaz. Öyle ki, bir paragraf boyunca aklına geleni sıralayıp dururken, giderek pencerenin ne tarafta olduğunu bile yazar sonuçta. Oysa bilmeyen yok; uğraşını ciddiye alan bir yönetmen ve dekoratörün bu türden açıklamalara karnı toktur; çünkü daha ilk günden şu gerçeği iyice bellemiştir: Mekân düzenlemesine ilişkin hazırlop reçetelerin ardında müsamere mantığı yatmaktadır. Bu gerçeğe yan çizip, sahnede nelerin yer aldığını başkalarından —yazar da başkasıdır!— öğrenmeye kalkışan kişiler için sahne mekânı ürkünç bir boşluktur; doldurmakla bitmez. Hele sahnede açıkhava sorunuyla karşılaşınca iyice saçmalayıp, elleri ayakları birbirine dolanır bunların; akıllarına gelen tek çözüm ise sema perdesine resim yapmaktır sadece. Bu yüzden, oyun şatonun bahçesinde başlıyorsa, şato ve bahçenin tutsağı olup, bir adım dışına çıkamazlar onun; ama boyahaneye düşen figür resmi, örneklerine ancak pide salonlarında rastladığımız ucube levhalardan biri olup çıkar sonuçta. Sema perdesini tuval zanneden bu gibi yönetmen ve dekoratörlerin sağdaki pencereyi bile karşı tarafa almakta güçlük çektiklerini herkes bilmektedir. Oysa, bu alanda sıradanlığı aşmış bir kişinin çözümlemesi gereken ilk sorun, pencerenin nerede olduğunu saptamak değil, onun varlığını tartışmaya açmaktır önce. Nitekim yaşanan örnekler, dışarıya bakmanın dahi pencerenin varlığı konu-

sunda mutlak bir gerekçe oluşturmadığını ortaya koymuştur. Deneyler, yönetmenin hesabını veremeyeceği gereksiz şeylerin hışmına uğramış bir sahnede, çok geçmeden gerekli olanların da işlevini yitirdiğini yeterince göstermiştir bize. Sözümona izleyiciyi oyalamak üzere sahneyi tıkabasa dolduran bir yönetmen, boş sahne mekânının içerdiği gücüllüğü keşfedememiştir henüz.

Mekân anlayışına insanların devinimlerinden yola çıkarak ulaştığını söyleyen Brecht, ana çizgileriyle vurgulamaya çalıştığımız bu konuda hiç uzatmaz sözü: "Oyun yeri, o yerde devinecek kişilerin oyunuyla kurulup çatılabilir ancak." Hiç kuşku yok ki, Brecht son derece önemli bir noktaya işaret etmektedir burada, ama önce onun izinde yürüyenlere kulak verelim biz. Walter Felsenstein ile Caspar Neher, *Tannhaueser*'i sahnelemek üzere Frankfurt'ta bir araya geldiklerinde, yapıtla ilgili hiçbir şey henüz kesinlik kazanmamıştır kafalarında. Biri yönetmen, diğeri dekoratör olarak yüzyılımıza damgasını vuran bu iki sanatçı, uzunca bir süre tek laf etmezler birbirlerine. Sonunda Felsenstein dayanamaz: "Burası bir orman." Neher ise hiç duraksamadan ekler: "Burada otomobil olmadığı kesin!" Felsenstein'a göre bir oyuna böyle, yani el yordamıyla ve en yalın sorulardan başlayarak yaklaşmalıdır kişi; çünkü o yapıtla ilgili önyargı ve kökleşmiş alışkanlıklardan kurtulmanın tek yolu budur. Öte yandan, oyunun *nerede* geçtiği, biçem bütünlüğünün sağlanması bağlamında ilk ve en önemli sorudur; üstelik yapıtın kendi başına bir dünya oluşturması da bu soruya verilecek yanıta bağlıdır son çözümlemede.

Olabildiğince yalın soru ve yanıtlarla mekânı belirleme istemi, sahnede yer alan her şeyin ancak belli bir gerekçeyle varolabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır elbette. Bu ise sürekli bir ayıklamayı getirmektedir beraberinde. Buna göre, bir tür temizlik işlemine benzeyen sahne tasarımı, imgelem gücüne üşüşen binlerce şey arasında sabırlı bir elemeyi zorunlu kılmaktadır daima. Bu aşamada oldukça hassas ve sonuçları açısından önemli bir noktaya geliyoruz kendiliğinden. Şimdi, ayrıntıya girip dağılmadan irdelemeye çalışalım bunu.

Ayıklama sürecinin gerçekte sahne mekânına yönelik bir seçim isteminden kaynaklandığı açıkça ortada ise, gerçek ve kurgusal mekânın varoluş tarzları arasında tözsel bir ayrımın bulunduğunu kimse yadsıyamaz artık. Sahne mekânı sondan başa doğru kurulurken, öteki bağımsız bir gerçeklik olarak orada durmaktadır. Birine, belli bir dünya görüşüne koşut yönde müdahale edilebilmesine karşın, öbürü daha çok bir kavram, *a priori* bir kategoridir. Belki de, yinelemeyi göze alıp, söylemek istediğimizi en iyi şu paradoksal formülle dile getirebiliriz: Somut, yani reel mekânın kendisi bizim için soyut bir kavram olmakla birlikte, bu kavramın sahne veya tuval üzerindeki tasarlanıp kurulan kopyası somuttur; bir başka deyişle, varoluşunu bize borçlu

olan bu kopya-mekân, somut ve işlenebilir bir nesne olarak durmaktadır önümüzde. O halde, metindeki ipuçlarından hareketle, bu mekânı kendi öznel algı içeriklerimize göre parça parça kurup, istenen yönde biçimlendirebiliriz onu. Bu da, ayıklamanın yalnızca zihinsel bir işlem olup, uygulamada seçme etkinliğinden başka bir şeyi imlemediğini göstermektedir bize. Yönetmenlik, bir bakıma bu seçme etkinliğine sıvanmaktır; çünkü yönetmen, sınırsız seçenekler arasında, sahnede *neyin* yer alacağını belirleyen kişidir; *nasıl* bundan sonra gelir ancak.

Hiç kuşkusuz, dünya görüşü ve biçem kaygısının sınanacağı bu konularda uzlaşma sağlanması, oyunun *nerede* geçtiği sorusuna verilecek yanıta bağlıdır. Az önce vurguladığımız üzere, her yazar bu soruya ilişkin bir ipucuyla başlar eserine, ama görünürde böyledir bu; ötesine geçemeyen, düzanlamda bile bocalamaya başlar daha ilk sayfalarda; çünkü oyunun *nerede* geçtiği sorusuna, hazır bir veriden öte, her defasında yeniden ele alınması gereken bir bilmece olarak yaklaşmayan yönetmen, sahnede muhatap olacağı/mız insanları çözümlememiş demektir. Her şey bu insanlar arasında olup bittiğine göre, *nerede* sorusuna ancak bu insanlar arasındaki ilişkiye yönelik araştırmalar sonucu yanıt verilebilir. Demek ki, sahnede bu ilişkilerin açıklığa kavuşmasına yardımcı olmayan herhangi aksesuvar, örneğin masadaki vazo bile fazladır kimi zaman; o halde, yönetmen bunları ayıklamak zorundadır ilkin. Apaçık: Gerçek yaşamdan farklı olarak, dekorun her öğesi oyuna etkin bir biçimde katılmakla yükümlüdür sahnede. Bu nedenle sondan başa doğru kurulur sahne mekânı; verili değildir, biz var ederiz onu. Sahne mekânının kurgusal niteliği, onun öznelliğe açık bir düzenleme, yaratma sürecinden payına düşeni alan bir kompozisyon olduğunu gösterir bize. Ancak, mekânın bağımsız bir yapı gibi düzenlenmiş olması, asli niteliğinde hiç bir değişikliğe yol açmaz; esas amaç, kurgusal mekânın kendi varlığını gizleyip eşlik ettiği ilişkileri açıklığa kavuşturmasıdır daima. Oyun boyunca varlığından haberdar olduğumuz bir kurgusal mekân, kendisiyle ilgili bir aksaklığın göstergesidir aslında.

Bu aşamada somut ve tüm yönetmenlerin korkulu rüyası olan bir örnekle sürdürmeye çalışalım konuyu: *Vişne Bahçesi*. Çehov, tıpkı Shakespeare gibi, ilk ve son perdenin geçtiği yeri birkaç sözcükle açıklar: *Bugün hâlâ çocuk odası adını taşıyan bir oda*. Ama *gerçek* bir yönetmeni allak bullak etmeye yeter bu! Nasıl bir odadır burası, neden hâlâ çocuk odası denmektedir, geçmişten o güne neler kalmıştır, vb. yüzlerce soru peşi peşine sıraya girip, yanıt beklemektedir.

Yüzyılımızın önde gelen yönetmenlerinden Giorgio Strehler önce bu sorun üzerinde durur. Ona göre, 1904 yılından bu yana sahnelenen hemen hiçbir *Vişne Bahçesi*'nin dekorunda bu odaya *hâlâ* çocuk odası dendiği dikkate

alınmamıştır. Söylenmese, geçmişte veya bugün burasının çocuk odası olduğunu kimse bilmeyecektir. Evvela bunu değiştirmeye karar veren Strehler, başlar sıralamaya: Biri Ljuba, diğeri Gajew'e ait olan iki küçük okul sırası, birkaç iskemle, bir çift koltuk, petrol lambası ve tesadüfen kalan oyuncaklar. Bunlar arasında ise Ljuba'nın oyuncak mutfağı, "dükkâncılık" oynamak için bir terazi, çekmeceli bir tezgâh ve minnacık bir çay ya da kahve takımı. Ama en önemlisi, büyükannenin bir köşede duran görkemli dolabıdır. Bu dolap yüz yaşında olup, kuşaklar arası zamanı birbirine bağlayan bir dokudur; zaman, bu dolapla *genişlemektedir*. Dolayısıyla Gajew'in zaman üzerine çektiği söylevin bu dolap önünde olması bir rastlantı değildir artık.

İkinci perdeye gelince, çözümlenmesi mümkün olmayan bir sır gibidir bu. Bir kez, daha önce de altını çizdiğimiz üzere, her an *kitsch*'e dönüşme eğilimi gösteren bir açıkhava sorunu vardır burada. Çehov, enikonu ayrıntılı bir biçimde bu sahneyi betimlemeye çalışır: *Tarla. Eski, bir tarafa meyilli çoktan beri bakımsız kalmış bir küçük kilise*'yle başlayan Çehov, sonunda "*ufka doğru müphem bir şekilde fark edilebilen bir şehir silueti*"yle tamamlar dekoru. Strehler için olay örgüsünün pıhtılaşma noktası olan bu sahne, aynı zamanda öykünün başrol oyuncusudur. Bahçenin (tarla), salt sezgi yoluyla, gösterilmeden verilmesi yanlıştır, ama tersi de farklı değildir bundan. Öykü, bahçe içinde geçmekten öte, onun aracılığıyla görülmektedir burada; bir tür ekran veya saydam bir dördüncü duvar gibidir o. Strehler, tam iki ay boyunca bu sahneyi dekoratörüyle tartışır. Sonunda saydam bir kubbeye dönüşür bahçe; her şey bembeyazdır burada; çünkü Çehov'un 5 Ekim'de Yalta'dan yazdığı mektup, bu konuda hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır. Kadınların giysileri de dahil olmak üzere her şeyin beyaz olduğu bir yaz bahçesinden söz eden Çehov, az sonra "Dışarıda kar yağıyor." demiştir bu mektubunda. Mutlak beyaz ile yaz ve kışın birleşmesi, Strehler için kusursuz ve mutlaka dikkate alınması gereken bir ipucudur artık: "Hiç kuşku yok ki, Çehov için *Vişne Bahçesi*, acıyla parlayan bir beyazda oluşmuştu; mevsimlerin olmadığı bir beyazda."

Strehler, *Daha İnsancıl Bir Tiyatro İçin* adlı yapıtında, Çehov'un bu oyunuyla nasıl kılı kırk yararcasına hesaplaştığını uzun uzadıya anlatır, ama bizim için önemli olan, bu yorumun izini sürmek değil, yapıta giden yolun ne denli çetin bir iş olduğunu kavramaktır. Bu yorucu görevi göze alamayanlar tarlada apışıp kaldıkları gibi, sahneledikleri oyunu da pek anlamazlar hakçası.

Joan Miró, *Merdivenin Dibindeki Gülümseyiş* başlıklı operanın dekor ve giysi tasarımını kısa bir süre üstlendikten sonra, şu gerekçeyle bozar anlaşmayı: "Bu operadaki oyunculardan biri de sirk direktörü. Yani sahnede şarkı söyleyen bir sirk direktörüne ihtiyacınız var. Çok üzgünüm, ama bu adamı

giydirmem mümkün değil; çünkü kırmızı eldivenden başka türlü tasarlayamıyorum onu; bu da işinize yaramayacaktır herhalde..."

Miró korkup bırakmış olabilir, ama sahnede kırmızı eldivenleri göremediğimiz sürece, tarlanın kötü kopyasıyla yetinmek zorunda kalacağımızı unutmayalım.

1991

Seyhan Erözçelik

2
Ceviz sandığından gelirken benim güzel
kuşlarım, pörsümüş, tozlu bir resim ruh sever.
Gül, karanfil kırıldı birlikte günlerce.
Camdan bakar filiz tenli bir kız. Güneş,
vursa, vursa kör gözlerin gölgesinden düşen
çürük renge. Vursun. Çilerken büyük karanlık,
ceviz bir şekil gizlesin. Kanarmış çeneksiz
çocuklar. Çimen düşermiş çocuk dizlerinden
karıncalar kan taşırken.
Bulutlar bakır.

4
Mecaz gürler suçundan, kalbe sürgündü,
paslanmış. Çocuksuz, eski bir hıçkırık.
Gür kandilin titrerse, yüksel sulardan, düş.
Süzülmezsin, büyürsün. Çocuklar kır delen
kardeş sularmış. Nedircikler büyür sokak
çağırdıkça. Çık, dökül! Kayıklar muskanın.
Canlı kurşun parlasın sırtında. Gök verdi
an'nânem kâğıtlar çırpınırken. Sular durgun.
Karanlıkmış yosunlar, karaymış bir deniz.

Ruh, çarpıyormuş.

BRUEGHEL'DEN ESİNLENEN CEZANNE

Max Raphael

Amatör kişi, ne zaman bir sanatçının yapıtına kaynak olan şeyi bulsa, sanatçının yaratıcı imgelemini daha iyi anladığına inanır. Ne var ki, böyle bir durumda neden-sonuç ilişkisiyle aşılan şey, gerçekte gizlenmektedir. Örneği, bir idea veya duygunun gerçekleştirilmesi için temel varsayıp, görünürdeki vesileden tamamlanmış sanat yapıtına geçişi sanatsal yaratmanın yöntemi olarak düşünüyoruz. Birçoğumuz, sanatın verili bir gerçekliğe öykünme olduğu yolundaki önyargıya öylesine kaptırmışızdır ki kendimizi, sanat tarihçileri bile sanatçıların birbirleri arasındaki etkilenmeyi, aşağı yukarı, harfiyen yinelemeyle sınırlandırmaktadırlar. Ama, benzeme ve dönüştürme bağlamında, büyük bir sanatçının göze aldığı çok daha derin ilişkiler ve bağımlılıklar vardır. Yine de, bundan kaynaklanabilecek yanlış yorumun ayrımına vardığımız andan itibaren, açık seçik duran bir kaynak veya örnek ile sanat yapıtının karşılaştırılması çok verimli olabilir; yeter ki, bu karşılaştırmayı mekanik bir biçimde özdeşleştirme yahut karşıtlığı bulma amacıyla kullanmaya kalkışmayıp, sanatçının gerçek yöntemini yeniden inşa yolunda ele alalım.

Cézanne söz konusu olduğunda çok sayıda belge vardır önümüzde. Bazı hayranları, Aix yakınındaki sevgili Provence'ının portresini yapmak isteyen sanatçının sehpasını yerleştirdiği yerleri arayıp bulmuşlardır. John Rewald sayesinde, aynı ışık ve perspektiften çekilmiş fotoğraflar ile Cézanne'ın manzara resimlerini karşılaştırma olanağına sahibiz bugün. Bununla birlikte Erle Trovan'ın şematik yorumu çok net bir biçimde göstermektedir ki, resmin açıklanması sehpanın koyulduğu yere değil, sanatçının yöntemini yeniden yorumlama ve inşa yeteneğine bağlıdır. Kimi bilim adamları, her ne kadar sanatçının düşüncelerine uygun davranmayıp, hatta ne yaptığını bile bilmediği yolunda tuhaf bir belirlemede bulunuyorlarsa da, bu konu için Cezanne'ın kendi kuramsal açıklamalarından daha uygun bir şey yoktur. Önyargısız bir çözümleme, bu resimlerin hem en ufak ayrıntıya kadar doğanın doğrudan doğruya temsili, hem de Cézanne'ın sanatsal ilkelerinin baştan sona yeniden inşası olma gibi son derece şaşırtıcı bir gerçeği ortaya koymaktadır. Yine aynı ölçüde, kişisel coşku ile nesnel konu öylesine bir düzeydedir ki, Aix, bir Cézanne resim müzesi gibi görünürken, Cézanne da Aix manzarasının tek ola naklı aynası gibi gelmektedir bize.

Doğa, hiçbir zaman sanatçı için tek model değildi. Cezanne'ın, aralarında Sebastiano del Piombo ile El Greco olmak üzere, çok sayıda kopyasını biliyoruz. El Greco örneğinde, kız kardeşinin özgün portresi ile kopyayı birleştirdiği görülen Cezanne —kısmen yapıta bağlı, kısmen de düzelterek— kafa ile başlık arasında mesafe ve boşluk bırakmasına karşın, El Greco tutarlı nedenlerle atlamıştır bunu; yine figürle mekân arasındaki ilişkiyi de tümüyle değiştirmiştir Cezanne. Sanatçının, bu resmi yaparken, kız kardeşinin canlı model olarak önünde durup, El Greco'nun resmini ise yalnızca bir gazetedeki reprodüksiyonundan tanıyor olması, kopyanın ötesinde olan bu aktarmada, hayretimizi daha da artırmaktadır. Öte yandan, bunca saygı duyduğu Venedikli ressam hakkındaki bilgisi de benzer kaynaklardan öteye gitmiyordu.

Poussin'in üzerinde bıraktığı kalıcı etkinin tersine, Cezanne ile El Greco arasındaki "buluşma" yalnızca bir defaya mahsus görünüyor. Vollard, Gasquet ve diğerlerinden öğrendiğimize göre, Paris'te bulunduğu sırada sürekli Louvre'a giden Cezanne, beğendiği yapıtların desenini çiziyordu burada. Birçok kez "Provence'ın Poussin'i" olup, tıpkı onun gibi İzlenimcilik'ten kalıcı bir şeyler yapabilme idealinden söz etmişti Cezanne. Buna rağmen, Cezanne'ın Poussin'den yaptığı hiçbir kopya yok elimizde. Ama hiç kuşkusuz, ölümünden sonra atelyesinde bulunan, büyük boyutlu ve tamamlanmamış "Banyo Yapanlar", Poussin'in Louvre'daki son ve yine yarım kalmış ("Apollo ve Daphne") yapıtıyla sürdürdüğü savaşın sonucuydu.

Bu savaş tüm yaşamı boyunca devam etmiş olmalıydı; ve resmin kendi yaşam deneyimiyle ilgili bir sentezi temsil ettiği düşüncesini taşıyordu içinde. Louvre'a yaptığı ziyaretlerin çoğu, Fransız resminin bu en yetkin örneğini gözleme amacına yönelikti; bu resim, çağdaşları gibi parçalar halindeki çalışmalarda kaybolmayıp, renk ve biçimden oluşan bir dizgeyi resmetme yeteneğini yitirmeme konusunda sürekli uyarıyordu onu. Tıpkı, romanla yetinmeyip, epik şiir yazma konusunda Homer, Dante ve Cervantes tarafından uyarılan Flaubert gibi. Poussin'den asla kopya yapmamış olması şu gerçeği göstermektedir ki, Cézanne aşırı derecede düşkündü bu sanatçıya ve böyle bir saplantıdan tek çıkış yolu, "Apollo ve Daphne" ile yarışıp, hiç değilse o düzeyde, yani Matisse'in deyişiyle "bir ayağı gökyüzünde resmedilmiş" büyüklükteki esere teslim olacak çapta bir şey ortaya koymaktı.

Buraya kadar söz konusu olan örnekler, Cezanne'ın manzara ve figürleriyle ilgiliydi; ölüdoğalarına ilişkin bir model aramaya gelince (o ünlü "Alçıdan Çocuk" dışında) bilinen nedenler yüzünden umutsuz bir çabadır bu. Amerikalı ressam Marc Purper, Pieter Brueghel'ın "Düğün Dansı" ile Cezanne'ın bir ölüdoğasına esin kaynağı olduğunu bularak, bu konudaki bilgi boşluğumuzu gidermiştir. Böyle bir karşılaştırmanın, adı geçen iki resmi bizzat

kıyaslayıncaya kadar, amatör ve uzmanları aynı ölçüde şaşırtıp, ciddi bir kuşkuya yol açması doğaldır. Ancak böyle bir kıyaslamadan sonra kuşkuya yer kalmadığı gibi, bu iki sanatçı arasındaki bağıntıyı da çok doğal bulacaktır insan; kentte yaşamalarına karşın, gerek tarihsel koşullar, gerekse kendi kişilik yapılarından kaynaklanan nedenler, her ikisini de köylü resmi yapmaya yöneltmiştir. Cezanne, kendisine yabancı bir biçimde olsa da, derinden ilgilendiği bir konunun bu yıllar içinde temsil edildiğini gördüğü zaman, bu, çekiciliği ve karşı koyması, aykırı oluşu ve uyarıcılığı ile tuhaf bir şok etkisi yapmış olmalıydı üzerinde. Düzeltiyi, nesnelerini yakından tanıdığı bir ölüdoğaya dönüştürme nedenlerinden biri de buydu. Ne var ki, farklı temsil edilmelerine karşın, konunun özdeşliğini görmezlikten gelmek büyük bir yanlışur. Her şeydeki ağırlığı ve tözü, gerek fiziksel gerek ruhsal anlamdaki topraksı oluşu ve darlığı ile aynı kapalı mekândır bu. Her iki sanatçı da kırsal kesimde oturanlar ile kentliler arasındaki bu eski çatışmadan bir bölümü resmetme gereğini duymuştu. Cezanne, Brueghel'ın yalnızca çalışma tarzını değil, kırsal kesime ilişkin tasarımını da özenli bir biçimde araştırıp, sorgulamıştı. 16. yüzyılda, saray ve kent kökenli toplumun, köylüleri "aptal ve sıkıcı" olmakla damgalayan düşüncesine karşı çıkıyordu Cezanne. Ona göre köylü, aptallığı değil, her şeyi ilişki ve işlevlerde çözümlemeye yönelen bir dünyada, son derece somut ve inatçı bir gerçekliği yansıtmaktaydı.

Cezanne, kendi bakış açısından hareketle, Brueghel'ın köylülerinde açıkça "aptallık"ın kanıtı olan dansı dışlamak zorunda kalmış; ve bu dansla birlikte yatay, dikey ve çapraz yöndeki S-büklümünü de elemişti resminden; bu büklüm ise belli bir kişi, grup veya diğer insanlarıyla birlikte hep beraber dans eden tüm köy halkının devinimini temsil etmekteydi. Ancak, aşağı soldan, yukarı sağ köşeye doğru olan çaprazdaki vurguyu her şeye rağmen korumuştur Cezanne; yine soldaki ilk köylü kadının biçimini masa örtüsünde canlandırmış; bununla ikinci köylü kadın arasındaki daha koyu derinlik; ikinci köylü kadınla sağ yanındaki adamın biçimi bir kez daha aşağı sarkan masa örtüsüne alınmış; ve nihayet sağda, çerçeveye yakın bir yerdeki müzisyenler de masanın bacağına dönüşmüştür. Tuvalin yukarı bölümündeki bağıntı da aynı ölçüde güçlü olup, her iki köşe Brueghel'dan alınmıştır; solda, dam ile ağaçların kesişimi daha soyut çapraza çevrilirken, buna karşılık sağdaki damın keskin hattı ise hayli zengin bezenmiş bir malzemenin biçimi gibi görünmektedir. Öte yandan, mekânı tamamen sınırlayabilmek için, gökyüzüne açılan özgür panorama ile ön plandaki boş çimenliği de dışarıda bırakmışur Cezanne.

Cezanne'ın en zekice yaptığı aktarmalardan biri, köylü kadının önündeki öpüşen çiftte çıkmaktadır karşımıza; bu sahne, testinin çizgisinde tekrar canlanırken, kulp da bükük kolla ilişki içindedir. Tüm bu gizli ayrıntılar yeni bir

üç köşeli biçime bütünlenmiş olup, bu da, Cezanne'ın resmini ne ölçüde dural kılıyorsa, Brueghel'ın yapıtını da o kadar devingen hale getirmektedir; ve "model"in devingenliği aşıladığı yerde durallık vurgulanmaktadır. İşte bu farklı "motif", eski biçime yeni bir anlam verdiği gibi, hem resmin genel karakterini tamamen değiştirmekte, hem de ayrıntılardaki benzerlikler ile kompozisyondaki ana eğilimi gizlemektedir.

Yukarıda sayılan şeyler, Cezanne'ın soyut çizgilerdeki biçimsel oyuna (birini alıp diğerini bırakarak) ilgi duyduğu anlamında düşünülmemeli. Onun sanatsal bir yöntemi uygulamaya koyup, bu arada bir tasarımı diğeriyle karşılamayı ne denli ciddi olarak amaçladığı, en iyi biçimde, Brueghel'ın renk ve biçimi işleyişine kesinlikle karşı çıkmasında görülmektedir. Brueghel'ın figürlerdeki oylumu vurgulaması Cézanne'ın hoşuna gitmiş olmalıydı, ama buna karşılık büyük ve düzgün yüzeylerin, rengin gölgelenmesiyle oylum kazanması her halde çok itici gelmişti ona. Cézanne için gölge ve ışık renkti; her rengin kendine özgü renkli gölgesi vardı; bu yüzden, oylumu verebilmek için, her rengi ayrımlaştırmak zorundaydı. Yine aynı biçimde, masanın üstünü benzer eğilimde resmettiği için, yükselen çimenliği çekici bulmasına karşın, perspektif düşüncesiyle arka planda küçülen figürler de rahatsız etmiş olmalıydı kendisini. Cézanne'da, arka plandaki meyveler de öndekiler kadar büyük ve nettir; uzaklık, yalnızca rengin derecelendirilmesiyle elde edilmektedir. Uzaklık, nesnelerin oranında ani bir kopukluğa yol açmamalı; tek tek kişiler veya gruplar belirsiz bir yığına dönüşmemelidir. Brueghel'ın renk karışımı, köylü yaşamındaki yığın ve budalalık düşüncesini vurgularken, Cézanne'ın renk titreşimlerindeki mantık ise dünyanın açıklığı ve anlaşılabilirliğinin altını çizmektedir.

Bu kısa notlar, Marc Purper'ın buluşuyla ortaya atılan tüm sorunları dikkate almaksızın, Cézanne'daki yaratıcı tinin nasıl çalışığı konusunda birkaç ipucu vermek amacını taşımaktadır sadece.

Almanca'dan Çeviren: Mehmet Ergüven

AŞK II

Fatih Özgüven

"—zaten, kim gerçek aşktan
düpedüz söz eder ki?"

Colette
(Çıraklıklarım)

"Onu en kusursuz (eksiksiz) biçimde (biçimiyle) hatırladığım zamanlar yanımda olmadığı zamanlar"

"Onu en kusursuz (eksiksiz) biçimiyle (biçimde) yanımda olmadığı zamanlar hatırlıyorum"

"Onu en kusursuz (eksiksiz) biçimde (biçimiyle) gözümün önüne getirebildiğim zamanlar yanımda olmadığı zamanlar"

"Onu en kusursuz (eksiksiz) biçimiyle (biçimde) yanımda olmadığı zamanlar gözümün önüne getirebiliyorum"

"Onu en kusursuz (eksiksiz) biçimde (biçimiyle) hatırladığım (gözümün önüne getirebildiğim) zamanlar yanımda olmadığı zamanlar"

"Onu en kusursuz (eksiksiz) biçimiyle (biçimde), yanımda olmadığı zamanlar hatırlıyorum (gözümün önüne getirebiliyorum)"

"Onu en kusursuz (eksiksiz) biçimiyle, yokluğunda gözümün önüne getirebiliyorum (hatırlıyorum)"

"En kusursuz (eksiksiz) biçimiyle, yokluğunda geliyor gözümün önüne"

...diye yazdı — makinenin tuşlarına basıp fosforlu yeşil küçük sineklere benzeyen harfleri yan yana, kelimeleri ardarda, cümleleri alt alta dizerek. Parmaklarını nihayet tuşlardan çektiğinde, edepsizce meydan okuyan bir ateşböceği gibi —duruma uygun düşmeyen komik bir arkadaş— durmadan yanıp sönen küçük yeşil kare geldi, hepsinin sonuna yerleşti: '*Ee, sonra?*' '*Sağlığın*'

Bütün yazdıklarını sildi.

"En kusursuz (eksiksiz) biçimiyle yokluğunda geliyor gözümün önüne"
"En eksiksiz biçimini yokluğunda alıyor"
"En eksiksiz biçimini yokluğunda buluyor"

Bir zamanlar şehrin dışı sayılan, şimdilerdeyse en çalışkan iş merkezlerinden biri olan bu semtte, sekiz katlı bu banka idare merkezinin yedinci katında bir kelime işlemcisinin önünde oturmuş, parçaları birleştirmeye çalışıyordu.

Geceydi, ve o başı ortası ve sonu olan bir şey yazmak istiyordu. Sırtı pencerelere dönüktü ama arkasından, uzaktan, insana büyük bir şehrin göbeğinde, her türlü gidiş-gelişin ortasında olduğunu hatırlatan kesintisiz trafiğin uğultusu geliyordu. Birden dönse, buralara çocukluğunda geldiği zamanlardan hatırladığı —tarlaydı o zamanlar burası, diyebilirdi, güngörmüş bir adamın kendine güveniyle, o kadar yaş yaşamıştı—, kulenin üzerinde dönen küreyi görebilirdi. Yarısı tatlı bir pembe renkte neon harfleriyle bir 'güzellik sabununa' öbür yarısı ise ateş kırmızısı harflerle ilk temizlik tozlarından birine ayrılmış, dönen küreyi.

(Arkasına bilerek dönmüyordu, çünkü bunu yapsa dönen küreyi göremeyecekti. Dönen küre çoktandır, on ya da onbeş yıldır orada değildi)

Ama o, arkasına dönerse küreyi görecekmiş gibi, cümlelerin ardarda dizilişinden uydurma ama sağlam bir sahilik duygusu uyandıracak başı, ortası, sonu olan birşey yazmak istiyordu.

Arkasına dönmek yerine, bakışlarının doğrultusundaki apartmanlardan birinin, en büyüğünün üç gecedir aydınlık olan pencerelerine baktı. Perdelerin genc örtülü olmadığını ve her gece apartman dairesinin içinde gezinen adamın genc orada olduğunu gördü. Bu gece salonla mutfağın ışığı yanıktı, adam salondan mutfağa bir şeyler taşıyordu. Ama yazmak istediği —niccdir aklında dolaşan, artık gündüzlerini de ele geçirmeye başlayan— şey o adamla ilgili olmadığı için gözlerini zorla çekti, ışıklı apartman dairesinden ayırdı.

Tahmin ettiğiniz gibi, en kusursuz biçimini yanında yokken alan birisi hakkında yazmak istiyordu. Elinde parçalar vardı ve parçalar birleşmiyordu.

Parçalar birleşmiyordu, ve 'sonunda', diye düşündü, 'o da karşı penceredeki adam gibi bir karaltı olarak kalacak, o adamın her gece karşımdaki pencerede gidip gelmesi bana bunu hatırlatmak için'

Dışarıdan, kocaman ışıklı bir kutu, gözalıcı dev bir paket gibi görünen — ara sıra gözü buraya kaydığında, *karşı penceredeki adama* öyle geliyordu— bi-

nanın yedinci katı, duvarların içine gömülmüş boruların esrarlı gürültüleriyle, apartmanların ilkçağlarından kalma hırlamalar, homurtular, titremelerle sarsıldı.

...onun, o birden susuşu, birden kendi içine göçüşü, yanındakinden çok uzaklara başka bir yere gidişi, böyle yaparken gözlerinin aldığı anlam, birdenbire gelen o korkutucu uysallığı; burada mısın, burada mısın demek gelirdi insanın içinden, orada olmadığını bilerek ve kendini birden kapı içeriden kilitlenmiş de dışarıda kalmış gibi korkunç bir boşlukta bularak...

Sadece dış çizgileri belli bir karaltı olarak kalacak.

Üç gecedir, tam üç gün üç gece, üç yirmidört saat önce verdiği kararı yerine getirmeye çalışıyordu. Henüz ayrılamadığı babaevinin sevgi dolu boğuculuğundan kaçıp, okuldan sonra etüde kalan bir öğrenci gibi ek mesaiye kalıyor, önündeki dosyaları kısa sürede bitirdikten sonra Parçalar'ı birleştirmeye çalışıyordu.

Daha önce hiç böyle bir şey yapmamıştı; ama parçaları birleştirirse onun bir formül, sihirli bir cümle gibi hiçbir zaman uçup gitmemek üzere korunacağını, kendisi kalacağını umuyordu. Yazmanın başka düzenlere benzemeyen bir düzen içinde bir tür korumak, bir tür mumyalamak, elden uçup giden harflerle şifreleyip göze görünür hale getirmek olduğunu sanıyordu. Yazmak üzerine okudukları —başka konularda olduğu gibi bu konuda da, 'bilim kafası' olan zeki bir çocuğun içtenliğiyle epeyce okumuştu çünkü— bunu doğruluyordu.

En güvendiği de, işte —en son nasıl yazmış, bakalım— onun en kusursuz biçimini yanında yokken almasıydı. En kusursuz biçimini yanında yokken alıyorsa eğer, yazının alanına giriyordu demek ki. (Çocukken okuduğu kitaplardaki Himalayalar, deniz dipleri, uçsuz bucaksız çöller gibi mi?)

Yanılıyordu elbette, kolay bir çıkarsamaydı bu yaptığı, kolaycı bir çıkarsama. O alan yazının alanı değildi. Neyse, nedense... şu anda canı dürüstlük istemiyordu, tek yapmak istediği parçaları birleştirmekti.

Adeta kendi düşüncelerinden ürkerek —şu son üç günü herkesin alay ettiği bunun gibi klişelerin doğruluğunu teslim etmekle geçirmişti— ayağa kalktı, karşıdaki karaltıdan ve olmayan döner küreden öteye, odanın en uzağındaki pencere sırasına yöneldi, kravatını gevşetti, ellerini pantolonunun ceplerine soktu, aşağıya otoyola baktı.

Vızır vızır geçen otomobiller —al sana bir tane daha, peki olacaksa tam olsun, 'vızır vızır geçen vasıtalar' diyecekti, annesi gibi— seyredene harikulade, anonim bir kent duygusu veren çift yönlü upuzun otoyolun kavşağındaki en sürekli ışık ve hareketti. Dümdüz akıp giden bu ışık çizgisini kesen, önce

yavaşlayan, sonra dönüp eski hızıyla akmaya devam eden öteki ışık çizgisinin tam ortasındaki refüjde, başarmaya çalıştığı işin yoğunluğundan omuzlarını kısmış, başını öne doğru uzatmış, karşıdan karşıya geçmeye çalışan küçük karaltıyı gördü. Bu şehre göre çok kısa etekliği, çaprazlamasına asılmış kutu çantasıyla hep bu tehlikeli kavşaktan geçen karaltıyı. Gözlerinde —görmüyordu ama biliyordu, daha iyi görebilmek için kendi gözlerini yumdu— o çok uzaklara karışmış anlam; küçük ellerinden biri karşıdan karşıya geçmek gibi gündelik bir işi yaparken bile lüks kaçacak kadar güzel bir bükülüşle çantasının üzerine uzatılmış; her zamanki gibi gittiği her yere beraberinde götürdüğü o 'bana dokunmayın' örtüsüne bürünmüş... 'Bu yoldan geçme ne olur, tehlikeli, ezileceksin' — bir kertenkele ya da bir kedi yavrusu gibi. Hafifçe ayrık dişlerini göstererek gülüyor 'Burası kestirme, kaç senedir buradan geçiyorum, arabalar da şoförler de artık beni tanıyorlardır, öyle değil mi?'

"Tehlikeli Kavşağın Sadık Yolcusu?"

Döndü, birdenbire dönünce gözünü alan tavandaki neon lambalarının ışığında kırmızı plastik koltuğunu seçmesi zaman aldı. Sanki zihninde yarattığı uzamın boşluğunda, sanki aya ilk ayak basanların o ağır ağır adımlarıyla koltuğa doğru yürüdü, oturdu. Bir daha dene, belki şimdi, şimdi... birleşecek parçalar, haydi başla—

Etki tamam olsun diye küçük gezgin teybinin minik kulaklıklarını acele ile kulaklarına sokuşturdu, kaseti yerine, dünden beri dinlediği parçanın başına getirdi. Başla düğmesine bastı. Önce ilk cümleyi söyleyen viyolonsel in ağır, ciddi tınısı, sonra kemanların ortak cakası; derken hep bir şey hatırlatırmış, hep 'unutma' dermiş gibi şarkı söyledikleri için uzun zaman aklımızda kalan kadın seslerinden biri, uyarısına başladı:

What a difference a day made,
Twenty-four little hours...

Nasıl da Farketti Herşey Bir Günde - Yirmidört Küçük Saat. (Odada iki kocaman ses yükseltıcisiyle bir müzik seti vardı, orada da çalabilirdi, ama yaratmak istediği öyle bir etki değildi, viyolonsel, kemanlar ve ses sadece kulağına fısıldasın istiyordu)

Tabii istediği etki olmadı, müzik fazla geldi, duyguları coşturdu, herşeyi abarttı, yükselen yükselen yükselen bir dalga gibi en tepeye çıkıp orada çatladı herşey, çöktü, milyonlarca su damlacığı saçıldı dört bir yana; hafif, işe yaramaz bir ıslaklık duygusu kaldı geriye. (Belki de müzikten nefret edenleri anlamak mümkün)

Ve Fark Sensin

Kaç yıl sonra ilk defa dün... her zamanki sen olup ama bana bambaşka bir ışıkta göründün —çok güzeldin—, öne doğru eğildin, filtresini çok değerli birşey tutuyormuş gibi —olanca dikkatinle— işaret parmağınla başparmağın arasında tuttuğun sigaranı biraz uzağına düşen kül tablasında ezerek söndürdün, tekrar geriye yaslandın, üst üste attığın bacakların masayla divanın dik çizgilerini birbirine bağlayan kusursuz, eğik bir çizgi oldu, halının üzerindeki ayağın içe doğru dönük...

Yok, bunlar değil ki. Bunlar da— ama asıl bunlar değil.

Müzik yanlıştı. Her zamanki gibi sözlere aldanmıştı. Silkinmeli, üstündeki serpintileri atmalı. Yeni, daha kuru, çorak, 'gerçeğe' yakın birşey denemeli.

Müziği kapattı, küçük kulaklıkları kulağından çıkardı. Yarattığı yanlış etkinin çekilmesi, sahneyi boşaltması için gecenin yansız seslerine, duvarlardaki boruların dinmek bilmeyen gürültülerine, otomobillerin uğultusuna, duvardaki elektronik saatin saniye kolunun yay gibi gergin, tok bir sesle saniyeleri atlayışına kulak verdi.

Bir hileye başvurmayı, çocukluğunda oynadıkları şehirlerden şu, hayvanlardan bu, eşyalardan şu, bitkilerden bu oyunundakine benzer bir yoldan dolaşmayı denedi.

Peki o zaman, müziklerden hangisi?

Dediği doğru mu? İnsana hep iki yanına sıra sıra palmiyeler dizilmiş geniş caddeden kayarcasına geçen açık arabadaki ensesi tıraşlı erkekle, uçmasın diye şapkasını tutan kızın arkadan görünüşlerini hatırlatan, damla damla dökülür gibi çalınan, insanda hep dansedermiş gibi yürüme isteği uyandıran o çok tatlı yaz müzikleri mi gerçekten?

'Blöf,' dedi konusunda uzman ve genç birinin mağrur kendine güveniyle, toparlanmıştı, toparlanmasıyla toparlandığını farketmesi bir oldu, yeniden teslim oldu.

Peki, diyelim ki blöf değil, gene de onu, onun kendini gördüğü açıdan görmek olmaz mı bu? (Çoğunlukla, insanın —kendinden biliyordu— kendisi hakkında verdiği ipuçları en doğruları olmazdı) O, 'beni iki yanına palmiyeler sıralanmış vb., vb.'yi akla getiren bir müzikle birlikte düşünün' demek istiyorsa buna ne kadar uymalı?

Yazmak, bir şeyi uçmasın dağılmasın kaybolmasın, bizi bir daha terketmesin diye korumak olduğu kadar —öyle düşünüyordu—, parçalar birleştiğinde arkada belirecek, parçaların ait olduğu kişiden kurtulmuş bir manzarayı aramanın da yolu, hatta belki en kusursuz yolu değil mi?

'...kahretsin' (televizyon dizilerindekilerin şaplağı dizlerine indirerek dedikleri gibi); yıllardır biriken şu elindeki parçalar —hangi din kişisi ya da edebiyat kahramanıydı o, 'bir bak şu ellerime' diye tanrıya yakaran?— ilk defa birleşir gibi oldukları sırada, tam şu sırada kuşkular başlıyordu.

Kuşku mu, tümüyle teslim olmak mı?

Hangisi parçaları birleştirmenin, manzarayı görmenin yolu?

Uzanıp sigarayı tablada ezen güzel bir kadın elinin geriye, etekliğin üzerine düşüp uzatıldığı yerde dinlenişi mi, arabalar, kum boşaltan kamyonlar, seyyar kasetçiler, çocuklu kadınlar, kolkola girmiş bıyıklı erkeklerle dolu bir yoldu hiç kimse tarafından seyredilmiyormuş gibi, 'bana dokunmayın'ına bürünmüş yürüyen kaygılı küçük bir yüz mü, bazen bütün dünyayı bir... neydi adı... kriptogram gibi görmenin sancısıyla iki büklüm olmuş bir kız çocuğu bedeni mi, sancının —korkunç bir sancının— geleceğini farkedişiyle —burada mısın burada mısın burada mısın— sancının inişini aynı anda yaşayan birisi mi?

Parçaları daha da parçalamaktan başka ne yapıyorsun ki, diye düşündü. Hem saat geceyarısına geliyor, dalga geçiyorsun.

Kendisine yardım etmeye niyetli görünmeyen karanlık, kayıtsız geceye karşı omuzlarını dikleştirdi, derin nefes aldı, 'start' noktasındaki bir koşucu gibi tabancayı ateşleyecek olanla —kendisi— birlikte geriye doğru saymaya başladı.

Fırla!
Mesela:

"Bir Arkadaşını Ziyarete Gittiğimiz Gün"

"Birlikte gitmiştik, çünkü adresi o biliyordu, oraya nasıl gidileceğini ise ben. Oysa evin yerini bulan genç her zamanki gibi o oldu: 'Şu ağacın önünden sapılacakmış, şu bakkalın iki ev ötesi, bak balkonu hatırladım'

"Gelişimize 'çok sevinen', dalgın bakışlı, rengi uçmuş duvar kâğıtlarına karışıp gitti gidecek kadar solgun yüzlü bir kadın, anne, kapitone sabahlığının önünü tutarak bizi içeriye aldı: "... de çok sevinecek' İçeriye, onu çağırmaya giderken, pembe renkleri çoktan pes etmiş tüylü terliklerini farkettim. Evdeki herşeyde aynı solgunluk vardı, ama eğer renklerin asıllarını gözünüzün önüne getirebilirseniz buralarda bir zamanlar canlı, neşeli birinin, hani 'çapkın' derler ya öyle bir yaradılışın —acaba kim?— dolaştığını düşünebilirdiniz. Yuvarlak çizgili, dayanıklı eşyalar, müzik dolabı, ayaklı lambaların ince hasırdan örme

başlıkları, bir Çin paravanı, cicili bicili olmayan bir-iki biblo, normalde böyle döşenmiş bir evde göremeyeceğiniz —ama renkleri çoktan kararmış— bir soyut resim.

"Bize büyük gelen koltuklarımızda oturmuş beklerken hasta arkadaşlarını yoklamaya gelmiş —biraz öyleydi zaten— aynı sınıftan iki arkadaş gibi çekine çekine çevremize bakındık. O —rehberimdi ne de olsa— bana fısıltıyla birtakım bilgiler veriyordu, aile ne zaman gelmiş, ...'in annesiyle babası ne zaman ayrılmışlar, babaannenin serveti ne zaman tükenmiş, 'in hastalığı ne zaman başlamış.

"Her zamanki gibi küçük, içine çok şey almayan, bazen neredeyse sırf kullanışsız olduğu için hoşuna gittiğini düşündüğüm sayısız çantalarından birinden sigarasını çıkardı, sehpalardan birini üzerindeki pars kafası biçiminde masa çakmağıyla yaktı.

"Bekliyorduk.

"Sonunda, salona ince uzun bir karalu girdi. Ayakları üzerinde ancak durabilen, bir sonraki adımda hâlâ ayakta durabileceğinden emin değilmiş, ama elinde olmayan bu durum dolayısıyla çevresinden sessizce özür dilermiş gibi görünen, çekiciliğini çaresizlikle kibarlığın bu eski moda karışımından alan, bizim yaşlarımızda biri.

"Her zamanki gibi geriye kaykıldığımı, düşsel seyirci koltuğuma yerleştiğimi hatırlıyorum. Yıllar öncesinde paylaşılmış şeylerin hesabını yapmaya girişen iki kişinin yanındayken hep böyle yaparım. Biraz saygıdan, biraz da perdenin açılışından duyduğum —zararsız— keyiften.

"Ama hatırlıyorum, o gün olup bitenlere, ne derler... seyirci kalamadım. Beni sarsan, onun benim tersime —benzetmeyi sürdürmek gerekirse— kendi düşsel seyirci koltuğundan doğrulup kalkarak sahneye doğru yürümesi oldu. Oyuncu, orada, eski ama iyi bir yerden alındığı belli balıkçı kazağı, bacaklarını saran bluciniyle evin geri kalanıyla uyum içinde, solgun bir küçük aziz heykeli gibi oturuyordu ve ben onu sadece 'eski ama iyi bir yerden alındığı belli balıkçı kazağı vb, vb, ...' terimleriyle tanıyabiliyordum. O, yanıbaşımdaki ise—

"O ise... hatırlıyorum, hem de çok iyi hatırlıyorum, üstelik şimdi düşünüyorum da yıllardır da bunu anlatmak istemişim... oyuncunun arkasında duran, biçime kavuşmamış... ben biçimlerle ilgiliyim, hâlâ öyleyim... bir şeye... bir acı mı demeli buna bu kelimeyi sevmem, çok ahlaki bulurum, gelişigüzel kullanarak içini boşalttığımız kelimelerden biriymiş gibi gelir bana... ama kullana kullana aşındırdığımız kelimeleri de yeniden kullanmak zorunda kalacağımız gün gelir belki... bir acıya... ya da işte neyse... yöneldi, küçük elleriyle havada dolaşan o şeyi kavramaya, ona yapışmaya, onu boğmaya çalıştı.

"Kendinden bildiği ve bu yüzden çok iyi tanıdığı bir şeydi sanki, anladım; yanıbaşımdayken birden çok uzak bir ülkeye karışıp gittiğinde rastladığı birşey.

"Başaramadı elbette. Ötekisi için bir hayat tarzı olan şeyi neresinden yakalayabilirdi ki?

"Ama elini uzattığını, boşlukta süzülen o şeyi... kötülüğü, demeli belki de... yakalamaya çalıştığını... deli gibi hem de, umutsuzca... gördüm. Bunu daha önce de yaptığını hatırladım, aynı sonuçsuz girişimi sonsuz kere yineleyeceğini de farkettim. Sevdim Onu"

Camdaki adamın yüzüne yavaş yavaş yayılan gülümsemeyi seyrederken farkına vardı ki deminden beri aynı yerde, hiç kıpırdamadan duruyor.

(Onun o gevrek, gülmenin iyice tadını çıkaran kahkahasıyla güleceğini, avucuyla dizine vurarak 'cennet saflarında çarpışan tüfekli melek gibi olmuşum' —aralarında bir şaka— diyeceğini düşündü. Senin daha az meleksi zamanlarını da biliyorum, dedi kendi kendine, merak etme)

Mesela:

"Lokantadan Çıkıp Gittiği Gün"

"Sokaktaydık, yürüyorduk. Aramızdaki görünmez bağ, bazen neşeden, bazen birlikte en uç sınırlarına —kendi kendini yoketmeye— doğru zorladığımız bir tür zekâ oyunundan, en güzel zamanlarımızda ise benzersiz bir uyumdan doğan bağ bir kere daha kopmuştu.

"Müthiş korkuyordum ve yapacak bir şey yoktu. Yanlış bir söz, yanlış bir şaka — ve işte dünyayla kavgası başladı, nedeni de benim. İşin daha da korkuncu, ben hem benim hem de bir simge. Bir simge olarak —hele olumsuz bir simge olarak— sokakta yürümek ne zordur, bilemezsiniz, hele böyle zamanlarda, hele onun yanında. Ağzını açmak boşuna, simge yanınız artık hep yanlış şeyleri söyleyecektir, insan yanınızsa tersine hep bir şeyler söylemek, bağı onarmak isteyecektir.

"Yok, üzerindekileri hatırlamalıyım daha önce, o gün gene çok kendisi olduğu günlerden biri. Ne Uzak Doğu'da ne de o çok sevdiği Guney Amerika ülkelerinde varolduğunu sanmadığım —ama bir çok şey gibi, o inanıyorsa vardır diyorum— çiçek desenleriyle süslü ipekli gibi bir elbise, bacaklarında mutlaka kimsenin giymeyi göze alamayacağı renkte çorapları, ayakkabılarını hatırlamıyorum (çoğunlukla hatırlamam). Buna karşın çaprazlamasına omuzuna astığı küçük kutu çantalardan birini, başındaki siyah kadife çemberi (çember mi denir?) hatırlıyorum. Hafifçe kambur duruşu, çantanın kapağını tutan eli elbette; giderek hızlanan, kendi bildiği ritmi bulmaya başlayan, böylelikle benden ve dünyadan 'artık bir şey istemediğini' bildiren yürüyüşü.

" '—Yemek yiyelim mi?'

"Demin, yanlış hareketten önce öyle kararlaştırmıştık, alışkanlıkların ve alınmış kararların bir numaralı müşterisi olan ben gene onlara sarılıyorum.

" '—Olur, farketmez'

"Lokantanın sokağına sapıyoruz, tedirgin, bakışlarını izliyorum. Tam kapıya yaklaştığımızda lokantanın karşısındaki trikocunun dışarıya sallandırdığı askılardan birindeki acı sarı ve mor çizgili bir eşofmana takılıyor gözleri, görüyorum. Bir an için simge o cansız kumaş parçası oluyor, anlam benden ona doğru kayıyor, görüyorum, hafifliyorum, kumaş parçasına bir tür teşekkür duyuyorum.

"Burada, girişte, o her zamanki cam kavanoz sergisinden ilk gördüğüm hangisiyse onu işaret sayar, ondan anlam çıkarırım. Bugün işim zor. Arkadan aydınlatılmış şeftali kompostolarının pembesini iyiye işaret saysam bile, pancar turşularının gözü yakan koyu lacivertleri tehlike gösteriyor.

"Masaya oturuyoruz, garson geliyor, o yemek listesini eline alıp uzun uzun inceledikten sonra siparişini veriyor. Sesinde derin bir anlaşılmak, konu ne kadar zor ve çapraşık olursa olsun iyice anlaşılmak arzusu, aynı zamanda konunun uzmanına duyulan müthiş güven. (Saatlerce bu sipariş konuşulabilir, işin tuhafı bu güven, bu anlaşılmak arzusu karşıdaki tarafından da anlaşılır)

" '—Fırında makarna istiyorum, ama yanına etli dolma da koyabilir misiniz, ya da yaprak sarma, yoğurtla birlikte'

"Garson, etli dolma olup olmadığından emin değil, o zaman bu bilgiyle hiç ilgisi olmayan bir yönde karar değiştiriyor:

" '—Peki, fırında makarna, eğer etli dolma yoksa gene yaprak sarma olsun, ama ayrı getirin, ya da yok, makarnanın yanına koyun, yoğurdu ayrı getirin'

"Ben salatamı söylüyorum, hiçbir anlama gelmediğini umduğum sözlerle gündelik bir cümle kurmaya çalışarak.

"Çok geçmiyor, bana bakıp gülüyor, o sırada da salatam geliyor.

"Gülmesinden cesaret alarak acele ediyorum, aceleciliğim ve hafifleyişim beni o son, ölümcül adımı atmaya götürüyor:

" '—Siparişinin boyutları garsonu şaşırtti galiba'

"Birden herşey çok fazla geliyor artık. Dünyanın anlayışsızlığına bir de dünyanın sırıtkanlığı ekleniyor (herhalde) Bir de dünyanın iştahlı iştahlı, dişleriyle ezip koparark hızlı hızlı salatasını çiğnemesi.

" '—Ne var?' diye soruyorum salak gibi. (Makarnasıyla dolması ve yoğurdu geliyor)

" '—En azından karşımda oturmuş, salatanı çiğnemeyebilirsin'

"Kalkıyor, hızlı hızlı yürüyerek kapıya yöneliyor, çıkıp kayboluyor. Ceketimi alıyorum, garsona hesabı sonra ödeyeceğimi ancak işaret ederek ayağa kalkıyorum. Son gördüğüm şey beyaz porselen tabaktaki fırında makarna, dört tane yaprak sarma ve yanındaki cam kâsede duran yoğurt. Herşey tam is-

tediği gibi. Dünyayla anlaşamıyor belki ama bu anlaşmayı bilmediğinden değil, dünya anlaşılacak bir dünya olmadığından.

"Dünyayla üzerinde çok eskiden fikir birliğine varılmış biçimlerle —vapur tarifeleri, uygun ortamlara uygun kıyafetler, ilaç prospektüsleri, gazeteler, 'hesabı sonra öderim' anlamında bir el işareti— anlaşmak istemiyor.

"Kapıdan geçip koşar adım caddeye çıkınca çok uzakta kalabalık arasında çantasının çapraz askısını, şimdi daha da yenik, ihanete uğramış omuzlarını, parlak düz saçlarının rüzgârda uçuşmasını seçiyorum, ardından yetişiyorum.

"O olmasa... o olmasa, ben bu 'dünyayla ne güzel anlaşıyorum' oyununu tümden seveceğim.

"Beni bir tür delilikten çekip kurtarıyor."

Beğenmedi. Bir eviçini resmederken salonun duvarına kabataslak çizgilerle bir iki tane de resim konduran, kendinden fazlaca hoşnut, acemi bir ressama benzetti kendini. Oysa, portrenin en ince çizgileriyle belirebilmesi için, resmi içindeki duvara asılı resimlere de hakkını vermek gerekir gibilerden bir düşünceyi dolaştırıp durmaz mıydı kafasında yıllardır?

(Küçük Aziz Heykel'inin karanlıkta kalan, çizgileri bulanık yüzünün, bir suya teker teker atılan taşlar gibi ağır ağır söylediği kelimelerin ya da lokantada öğle yemeği yiyenlerin çıkardığı uğultunun kendi gözüyle kulağı önünde ne kadar açık seçik belirirlerse belirsinler, ardarda, yan yana, alt alta sıralanan kelime zincirlerinin içine hapsolmadıklarını düşündü)

Acaba her zaman elde bir olan rüyalara mı sığınmalı?

Yazarın dolduramadığı noktalı yerleri, okurun kötü ya da iyi niyetiyle, merakı ya da bildiğini sandığı sırlarla, saflığı ya da namussuzluğuyla doldurıveren, iki tarafa da inanılmaz bir kolaylık sağlayan rüyalara... kolay sürprizleri, kullanışlı simgeleri, ağızda renkli şekerlemeler gibi tat bırakan tuhaflıkları ile rüyalara...

Hayır, kolay yolu seçmektense yazmamak daha iyi.

Bu ahlaki ikilemi çözmenin iç rahatlığıyla —ahlaki seçimlere çok önem veren bir gençti, hâlâ da öyledir, seçimler vardı ve yapılmalıydılar— derin bir nefes aldı.

Onikiye çok az kaldı. Külkedisi'nin, üzerinde perinin ödünç verdiği masal elbiseleri, koşa koşa sarayın kapısından çıktığı, biraz sonra balkabağına dönüşecek faytona binerek geriye külkediliğine doğru yolaldığı saat. (Ardında camdan ayakkabısını bırakır, prensin adamları ellerinde camdan ayakkabı bütün ülkeyi dolaşır, onu bulurlar)

O pek de sevmediği masalda tek sevdiği bu bağlaçtır, geride bırakılan ayakkabı. Bir iddiaya göre, ayakkabı —ki aslında terlik olduğu da söylenir— camdan değil kürktendir. Masalı anlatan ya da aktaran biri, kürk anlamına gelen 'fourre' kelimesini yanlışlıkla cam anlamına gelen 'verre' olarak okumuş. Başka bir iddiaya göre de masalın en eski anlatılışlarından birinde ayakkabı camdan ya da kürkten değil, atlastanmış.

Hangisine inanmalı, kürkteki sokulganlığa mı, miyop ya da dikkatsiz bir çevirmenin şiirsel yanlışındaki tehlikeli kırılabilirliğe mi, yoksa masalı birden tutup o ünlü Masallar Masalı'nın anlatıldığı ülkenin kokulu çarşılarına yollayan atlasa mı?

Dürüstlük mü —söyleyivermek mi?— yoksa ne olursa olsun parçaları en güzel biçimde birleştirmenin zevki mi?

Parçaları birleştirmek zevkiyse; eldekilerden kuşku duymak mı yoksa tümüyle teslim olmak mı?

Camdaki kendine baktı, ne yapacağına karar veremedi. Sonra birden karar vermeye karar verdi. Pencereyi açtı, arabaların kesintisiz ışık şeridi daha da parlak renklerle gözlerinin önündeydi şimdi. Bir çift hayali zarı —ya da madeni bir parayı— uzun uzun avucunda sallayıp gecenin içine doğru savuruyormuş gibi yaptı. Parçalar, yıllardır ağırlıkları altında ezildiği ama, 'meğerse' havadan bile hafif olan parçalar, süzülerek dönen bir kürenin karanlığa toz gibi yayılan pembeli-kırmızılı ışığının içinden geçtiler, geceye karıştılar.

DEFTER

Sayı 15, Aralık-Mart 1991